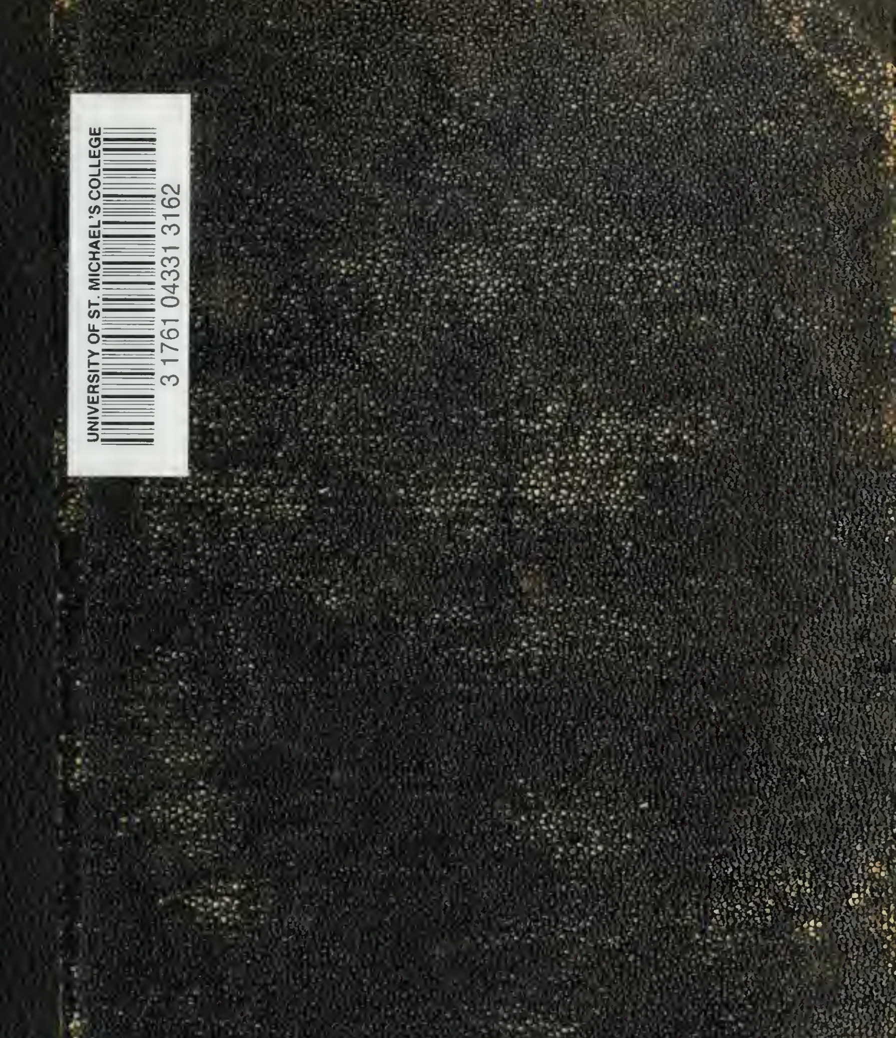



Vol. 1





Exegetisches Handbuch

zum

Neuen Testament

von

Dr. Aug. Bisping,

ordentlichem Professor der Exegese an der Akademie zu Münster.



I. Band:

Das Evangelium nach Matthäus.

Münster.

Verlag der Aschendorff'schen Buchhandlung.

1867.

Erklärung

des

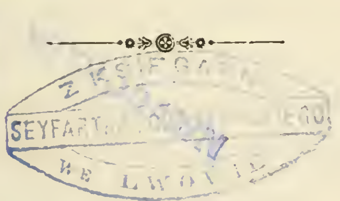
Evangeliums nach Matthäus

von

Dr. Aug. Bisping,

ordentlichem Professor der Exegese an der Akademie zu Münster.





Zweite, verbesserte Auflage.

Mit Erlaubniß des hochwürdigsten Bischofs von Münster.

Münster.

Verlag der Aschendorff'schen Buchhandlung.

1867.



Vorrede zur zweiten Auflage.

Früher, als ich es vermuthete, ist eine zweite Auflage des ersten Theils meines exegetischen Handbuches zu den Evangelien und der Apostelgeschichte nöthig geworden. Ich habe jedoch in der Zwischenzeit das Werk fleißig wieder durchgearbeitet, und wenngleich die Seitenzahl desselben sich nur unbedeutend vermehrt hat, so wird doch der aufmerksame Leser fast auf jeder Seite die nachbessernde und ergänzende Hand gewahren. — Der Plan dieses exegetischen Handbuches hat sich allmählich erweitert. Zuerst hatte ich nur die Absicht, einen kurzgefaßten Commentar zu den Briefen des Apostels Paulus zu geben. Da dieses Werk ungeachtet der vielen Mängel seiner ersten Ausgabe eine gute Aufnahme und rasche Verbreitung fand, so entschloß ich mich einen ähnlichen Commentar zu den Evangelien und der Apostelgeschichte auszuarbeiten. Und jetzt hege ich sogar die Hoffnung, daß es mir vergönnt sein werde, auch die noch übrigen Theile des Neuen Testaments, die sieben katholischen Briefe und die Apokalypse, in gleicher Weise zu erklären und so das Werk zum

vollen Abschlusse zu bringen. Ich habe daher dieser neuen Auflage gleich den allgemeinen Titel „Exegetisches Handbuch zum Neuen Testament" gegeben. Möge der Herr der Kirche diese Arbeit, die mir eine theuere Lebensaufgabe geworden, segnen, daß sie Frucht bringe! Möge sie besonders bei den Aspiranten des Priesterthums die Liebe zum Studium der h. Schrift, dieses Buches aller Bücher, wecken und fördern!

Münster, den 15. April 1867.

Allgemeine Einleitung

in die vier Evangelien.

---

§. 1. Benennung und Aechtheit.

1. Die Schriften, in denen uns das Wichtigste und Bedeutungsvollste des Lebens, der Reden und Thaten Jesu von Nazareth mitgetheilt wird, tragen die Ueberschrift *Εὐαγγέλια.* Das Wort *εὐαγγέλιον* heißt ursprünglich „ein für eine frohe Botschaft gegebenes Geschenk", dann in der spätern Gräcität „die frohe Botschaft" selbst (s. Passow's Lexik. v. Rost u. d. W.). Im N. T. bezeichnet das Wort vorzugsweise die „frohe Kunde von Jesu, dem Heilande der Welt, und von seinem Reiche." Der Name des Verfassers jedes einzelnen Evangeliums wird dann ganz passend nicht mit dem Genitiv (*εὐαγγέλιον Ματθαίου*), sondern mit der Präposition *κατά* (*εὐαγγ. κατὰ Ματθαῖον*) hinzugefügt. Denn unsere vier Evangelien sind in der Sache nicht das Erzeugniß irgend eines Menschen, sondern nur der einfache Abdruck des historisch Gegebenen; es sind eigentlich nicht vier Evangelien, sondern nur Ein Evangelium, bloß dieses Eine nach vier verschiedenen Relationen, ein *εὐαγγέλιον τετράμορφον*, wie Irenäus (adv. haer. 3, 11. 8.) es nennt, oder ein *ἓν διὰ τεσσάρων*, wie Origenes sagt. Das Eine Licht, welches in Christo erschien, hat sich in den vier Evangelisten in vierfacher Weise reflektirt. — Die canonische Ordnung unserer Evangelien läßt auf Matthäus den Markus, auf diesen den Lukas und zuletzt den Johannes folgen. Nach der Meinung der ältesten Väter, Irenäus (adv. haer. 3, 1, 1.), Origenes (bei Eusebius H. E. 6, 25.), Eusebius (H. E. 3, 24.), soll diese Stellung daher rühren, weil die Evangelien in dieser Zeitfolge geschrieben worden sind. Mehrere alte occidentalische Zeugen,

Tertullian (c. Marc. 4, 2, 5.), cod. D., die älteste lateinische und die gothische Uebersetzung, dagegen haben in der Stellung die von den Aposteln (Matthäus und Johannes) verfaßten Evangelien denen von den apostolischen Männern (Markus und Lukas) geschriebenen vorgeordnet.

2. Daß unsere vier Evangelien ächt sind d. h. daß sie von den Verfassern, denen sie zugeschrieben werden, auch wirklich herrühren, erhellt zunächst klar und bestimmt aus historischen Zeugnissen.*) Seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts spricht die Geschichte so deutlich für unsere Evangelien, daß es Niemanden einfallen kann, das Dasein und die kanonische Anerkennung derselben in dieser Zeit nur irgend zu bezweifeln. Die alte syrische und lateinische Uebersetzung, die Peschito und Itala, der Muratorische Canon, um 160—170 n. Chr. in Rom niedergeschrieben, ferner Irenäus in Gallien, Tertullian in Afrika bezeugen die allgemeine Anerkennung unserer vier Evangelien in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Außerdem finden sich Zeugnisse für unsere Evangelien aus den verschiedensten Gegenden, die progressiv bis an das apostolische Zeitalter hinanreichen. So zunächst bei Theophilus von Antiochia um das Jahr 180 n. Chr., bei Tatian um 160 und bei Justin d. M. um 140. Die gelehrtesten und mit der ängstlichsten Gewissenhaftigkeit an dem historisch Ueberlieferten festhaltenden alten Kirchenlehrer, ein Clemens v. Alex., ein Origenes, stimmen darin überein, daß der neutestamentliche Canon, insbesondere die Evangeliensammlung von den Aposteln her datire. Auch die Montanisten um die Mitte des 2. Jahrh. hatten dieselben h. Schriften mit der katholischen Kirche gemein, und selbst die Bekämpfer des Christenthums, Celsus und die häretischen Gnostiker in der ersten Hälfte des zweiten Jahrh., kannten unsere Evangeliensammlung und bestritten nie deren Aechtheit, sondern bloß deren Glaubwürdigkeit und Unverfälschtheit.**) Eine

*) Vgl. Tischendorf: Wann wurden unsere Evangelien verfaßt? 4. Aufl. Leipz. 1866.

**) Schon Irenäus beruft sich auf dieses Zeugniß der Häretiker, wenn er (adv. haeres. 3, 11, 7.) sagt: „Tanta est autem circa evangelia haec firmitas, ut et ipsi haeretici testimonium reddant eis, ut ex ipsis egrediens unusquisque eorum conetur suam confirmare doctrinam."

solche allgemeine Anerkennung unserer Evangelien in der ersten Hälfte des 2. Jahrh. weiset aber unverkennbar auf das erste Jahrhundert, also auf die apostolische Zeit als die Zeit ihrer Entstehung hin. Wären die Evangelien unächte Produkte einer nachapostolischen Zeit, woher dann diese unerklärliche Erscheinung?

3. Aber auch aus manchen innern Gründen läßt sich die Aechtheit unserer Evangelien bündig nachweisen. Wir wollen hier nur zwei Gründe mehr andeuten als ausführen. Der erste Grund liegt in der Sprache und Schreibart der Evangelien. Es sollen diese Schriften zur Zeit der ersten römischen Kaiser von jüdischen Männern verfaßt sein, die in Palästina geboren und erzogen ohne eigentlich gelehrte Bildung aufgewachsen waren. Und grade diesen Männern und solchem Zeitalter angemessen ist die Sprache und Schreibart der Evangelien. Als Juden schrieben die Verfasser ein hebraisirendes, mit vielen aramäischen Ausdrücken vermischtes Griechisch, wie es damals grade von den griechisch redenden Juden in Palästina gesprochen wurde; sie schrieben unpolirt und ungeregelt, ringend mit der Sprache, um sie den neuen großen Ideen anzupassen, und doch zugleich durch den neuen Geist mit wunderbarer Kraft und Originalität der Sprache begabt, wie kein anderer schreiben konnte, als nur Jesu Apostel und Jünger. — Der zweite Grund liegt in dem treuen Bilde von dem damaligen religiösen, politischen und geographischen Zustande Palästina's, welches aus den Evangelien uns entgegentritt und genau übereinstimmt mit den Angaben anderer von ihnen ganz unabhängiger Schriftsteller z. B. des Flavius Josephus. Wie Hug (Einleit. Bd. I. S. 7 ff.) näher im Einzelnen nachgewiesen hat, tragen die Evangelien in der anschaulichsten und doch unabsichtlichsten Sach-, Zeit- und Localkunde das unverkennbarste innere Gepräge ihrer Aechtheit an sich. Und dieser Grund wird um so wichtiger erscheinen, wenn wir bedenken, daß einige Jahre nachher durch die Zerstörung Jerusalems sich der religiöse, politische und vielfach auch der geographische Zustand Palästina's durchaus änderte. Wären die Evangelien nicht aus dem Zeitalter, in welches die Ueberlieferung sie versetzt, gewiß, es würde ungelehrten Schriftstellern nicht gelungen sein, in den ungesuchtesten Kleinigkeiten die Zeitgeschichte so genau zu treffen.

4. Allerdings finden wir bereits in den ersten drei Jahrhunderten außer unsern kanonischen Evangelien noch andere sogenannte Evangelien z. B. das Protoevangelium Jakobi, das Evangelium der Hebräer, das Evangelium Petri, Thomä, das Evangelium der Kindheit Jesu u. s. w. *) Allein diese Erscheinung kann die Aechtheit unserer canonischen Evangelien durchaus nicht verdächtigen. Denn a) das Auftauchen falscher Evangelien setzt das Dasein ächter Evangelien voraus, wie die Lüge immer die Wahrheit zu ihrer Urvoraussetzung hat. Dann b) fanden jene uncanonischen Evangelien nie allgemeinen Eingang, wurden nie von der Kirche förmlich anerkannt, sondern nur von einzelnen Sekten gebraucht, und verschwanden dann wieder mit diesen. Endlich c) tragen jene Evangelien in der märchenhaften Weise, worin sie abgefaßt sind, und die so himmelweit verschieden ist von der großartigen Schlichtheit und Einfachheit unserer Evangelien, das deutlichste Gepräge der Unächtheit und der weit spätern als apostolischen Abfassung an sich und legen so für die Aechtheit unserer Evangelien aus innern Gründen das mächtigste Zeugniß ab.

§. 2. Glaubwürdigkeit der Evangelien.

1. Ueber diesen Punkt können wir uns hier kurz fassen. **) Sind unsere Evangelien ächt d. h. sind sie von den Männern, welche allgemein als ihre Verfasser gelten, also von den Aposteln Matthäus und Johannes und von den apostolischen Männern Markus und Lukas, wirklich verfaßt, so sind sie auch glaubwürdig. Die Glaubwürdigkeit einer Schrift wird nämlich dadurch bedingt, ob der Verfasser derselben die Wahrheit sagen kann und sagen will. Die Verfasser der Evangelien konnten aber die Wahrheit berichten; denn sie waren entweder Augen- und Ohrenzeugen dessen, was sie erzählen, wie Matthäus, Johannes und, wie Einige meinen, auch Lukas, oder sie waren die Schüler und ständigen Begleiter der Augen- und Ohrenzeugen, wie Markus sein Evangelium nach dem Berichte der alten Väter aus dem Munde und unter den Augen des Petrus schrieb. Die-

*) Evangelia apocrypha edidit Const. Tischendorf. Lips. 1853.
**) S. Martin, Lehrbuch der kath. Religion.

jenigen Begebenheiten aber, wofür ihnen oder ihren Gewährsmännern die Augenzeugenschaft abging, namentlich die Begebenheiten aus der Jugendgeschichte Jesu, konnten sie von der Mutter des Herrn, mit der sie nach der Himmelfahrt Jesu noch länger in innigem Verkehre blieben, genau erforschen. Auch geben sich die Evangelisten überall als Männer kund, die mit gesunden Sinnen versehen, mit einer ruhigen Beobachtungsgabe ausgerüstet und keineswegs leichtgläubig waren.

2. Die Evangelisten wollten auch die Wahrheit berichten. Für ihre Treue und Wahrhaftigkeit bürgen uns zunächst a) die Zeit und die Umstände, wann und unter welchen sie schrieben. Sie schrieben zu einer Zeit, wo die Augen- und Ohrenzeugen der Thaten und der Lehren Jesu zum Theil noch lebten, wo sie also noch leicht der Lüge und Täuschung überführt werden konnten; sie schrieben unter Zeitverhältnissen, wo der Bericht, den sie uns über das Leben des Herrn hinterlassen haben, ihnen nicht Ehre und lockenden Vortheil, sondern vielmehr Schande und Verfolgung brachte. Ja die Evangelisten konnten leicht voraussehen, daß sie mit dem Griffel, womit sie die Thaten und Lehren Jesu verzeichneten, sich selbst das Todesurtheil schrieben. Es findet aber, wie überall, so auch bei den Verfassern der Evangelien der Grundsatz: „*Nemo malus sine causa*“, seine Anwendung. — Dann b) lassen die Persönlichkeit der Evangelisten, wie diese in ihren Schriften uns entgegentritt, und der ganze Charakter ihrer Erzählung den Verdacht, als ob sie den Thatbestand absichtlich entstellt, auch nicht von Ferne aufkommen. „Solche schlichte, einfache, anspruchslose Naturen, die uns mit solcher Naivität und Unbefangenheit selbst ihre Schwächen, Vorurtheile und Fehler aufdecken, sind der Künste der Dichtung und Täuschung nicht fähig. Und ihre Erzählung selbst zeigt in Allem das grade Gegentheil von dem, was einer Dichtung ähnlich sähe; es zeigt sich darin der schlichte, einfache und ungesuchte Ton des ehrlichen Erzählers, der über die Thatsachen nicht reflectirt, sondern dieselben nur einfach berichtet.“ Auch stellen sie die Thatsachen und Begebenheiten meistens mit den speciellsten Nebenzügen dar, bestimmen genau Zeit, Ort und Umstände der einzelnen Begebenheiten; ein Lügner versteckt sich hinter Allgemeinheiten, vagen Redensarten und allgemeinen Phrasen. „Ueberhaupt herrscht in ihrer Erzählung keine Kunst; die ein-

zige Kunst der Verfasser ist, daß sie der Natur treu bleiben, daß jeder Gedanke, jede Empfindung in ein Bild übergeht, daß jedes Abstrakte individuell belebt und persönlich wird, und daß jede Person in Sprache und Handlung uns gleichsam dramatisch vorgeführt wird" (Mart.). — Was aber hier, wo von der Glaubwürdigkeit der Evangelien die Rede ist, ganz besonders in's Gewicht fällt, ist c) Folgendes: Es ist — das können wir kühn behaupten — eine absolute Unmöglichkeit, daß die Evangelisten eine so reine, erhabene, alles Vorhergehende weit übertreffende Lehre, als welche sie uns als Lehre des Herrn berichten, und einen so großen, edlen, reinen, in allen Vorfällen des Lebens sich gleichbleibenden Charakter, als sie uns in Jesu von Nazareth darstellen, erdichten konnten. Das wäre selbst einem Platon nicht möglich gewesen. Jesus Christus muß so gelehrt, so gehandelt, so gelebt haben und so gestorben sein, sonst hätten ungebildete, gemeine Männer es nicht so schreiben können (vgl. Hug Einl. Bd. I. §. 9. S. 87 ff.). Wenn nun die Evangelisten in unwesentlichen Stücken, in einzelnen Nebenzügen von einander abweichen, so ist dieß so weit entfernt ihrer Glaubwürdigkeit irgend Abbruch zu thun, daß es vielmehr derselben ein neues Siegel aufdrückt. Diese Abweichungen in ihren Berichten sind nämlich nicht eigentliche Widersprüche, sondern nur die Folge verschiedener Gesichtspunkte, unter denen sie die heilige Geschichte dargestellt haben. Der eine erzählt die Begebenheiten nach einer andern Ordnung und in einer andern Verbindung oder auch mit genauern Bestimmungen hinsichtlich einzelner Umstände, um die Darstellungen der Vorgänger näher zu erläutern oder zu vervollständigen. Und indem sie so in unwesentlichen Dingen von einander abweichen, zeigen sie, daß sie die Thatsachen schlicht und recht so berichten, wie sie je nach ihrer verschiedenen Individualität dieselben aufgefaßt haben.

3. Von der Glaubwürdigkeit der Evangelien ist zu unterscheiden die Glaubhaftigkeit ihres Inhalts. Ueber diesen Punkt hat von jeher der Glaube mit dem Unglauben gestritten, und dieser Streit wird wohl bis zum Ende der Tage fortdauern. Natürlich sind es vorzugsweise die vielen Wundererzählungen in den Evangelien, deren Glaubhaftigkeit man anficht. Wir bemerken darüber im Allgemeinen kurz Folgendes: Jesus von Nazareth, wie er blos als historische Persönlichkeit betrachtet aus den

Evangelien uns entgegentritt, ist selbst das größte Wunder der Weltgeschichte. „Umsonst", sagt treffend Hug (Einl. I. §. 9. S. 89), „sehen wir uns nach seinem Volke und nach den Anstalten um, die diese Blüthe nährten, die diesem Geiste in so kurzen Jahren zur Reife halfen, die im dreißigsten Jahre einen Sokrates hervorbrachten, der den athenischen im Leben und Tode, in Größe der Ansichten, in Reinheit der Erkenntniß und der Lehre übertrifft, und zwar da, wo unter der Macht der Vorurtheile, der Superstition, der Auktorität, der Beschränktheit seiner Zeitgenossen und dem herabgesunkenen Nationalsinne die größten Anlagen untergehen sollten. Und wie lange hat er gearbeitet an dieser Weltveränderung, welche vorzubereiten kein menschliches Leben hinlänglich schien? Nur wenige Jahre: er ging, sind seine Worte, wie ein Meteor vorbei, was in einem Augenblicke im Osten erscheint und seinen Schimmer nach Westen sendet (Matth. 24, 27.)." *) Und wir können noch hinzufügen: Wäre das Christenthum ursprünglich ohne Wunder gegründet und hätte es sich ohne Wunder so rasch verbreitet, so wäre dieß das Wunderbarste aller Wunder. Also der Wunder entrathen wir in keinem Falle, und die Läugnung der evangelischen Wunder treibt nothwendig zur Annahme eines noch größern Wunders. — Die Glaubhaftigkeit der Evangelien im Einzelnen nachzuweisen, liegt der Exegese ob.

§. 3. Verwandtschaftsverhältniß der drei ersten Evangelien.

1. Dem aufmerksamen Leser kann es nicht entgehen, daß die Evangelien und vorzüglich die drei ersten in einem engen gegenseitigen Verwandtschaftsverhältnisse stehen. **) Letztere haben nicht nur im Ganzen denselben Gang, Umfang und Inhalt, sondern auch im Einzelnen eine augenfällige Gemeinschaft in den Worten und Uebergängen, oft bis auf die zufälligsten Kleinigkeiten und besondersten Ausdrücke herab. Theilen wir die drei Evangelien nach ihrem Inhalte im Einzelnen in kleinere Stücke, so haben überhaupt alle drei Evangelien 42 Stücke mit einan-

---

*) Vgl. Wiseman, gesammelte Reden IV.

**) Vgl. Guerike, Einleit. in's N. T. S. 213 ff. Hug, Einleit. II. §. 17 ff. Reuß, Geschichte der h. Schr. N. T's. §. 164 ff.

der gemein; Matthäus und Markus haben 12 Stücke, die Lukas nicht hat, Markus und Lukas 5 Stücke, die Matthäus nicht hat, Matthäus und Lukas endlich 14 Stücke, die Markus nicht hat. Und will man die Uebereinstimmung in Worten, im Gebrauche gewisser sonst nur seltener Ausdrücke und Formen sehen, so vergleiche man z. B. Matth. 3, 11. mit Mark. 1, 8. und Luk. 3, 16.; Matth. 8, 2 f. mit Mark. 1, 40 f. Luk. 5, 12 f.; Matth. 8, 15. mit Mark. 1, 31. und 4, 39. u. s. w. Noch auffallender ist aber das Verwandtschaftsverhältniß, in welchem insbesondere Markus mit Matthäus und Lukas steht. Man hat gefunden, daß es im ganzen Evangelium Marci nur 24 Verse gibt, die ihm eigenthümlich sind; alles Uebrige findet sich wesentlich auch bei Einem der beiden andern Evangelisten oder bei beiden zugleich. Markus folgt fast immer, wenngleich nicht immer wörtlich, entweder dem Matthäus oder dem Lukas oder als Mittelglied beiden zugleich, und zwar mitunter auch in Verbindungen, Schlüssen und Uebergängen, welche willkürlich zu sein scheinen. Vgl. Mark. 1, 35—39. mit Luk. 4, 42—44., Mark. 1, 45. mit Luk. 5, 15., Mark. 6, 14—29. mit Matth. 14, 1—12. u. s. w. Woher nun diese Erscheinung? — In früherer Zeit erklärte man sich diese Uebereinstimmung kurzweg als Wirkung des h. Geistes. Allein seitdem man aufgehört hat die Inspiration mechanisch als eine Eingabe der einzelnen Sätze, ja selbst der einzelnen Worte zu fassen, hat man diese Erscheinung in anderer Weise zu erklären gesucht.

2. Die gewöhnlichste Annahme ist die, daß der eine Evangelist den andern benutzt habe. In welcher Weise nun aber diese Benutzung Statt gefunden, darüber gehen die Meinungen wieder vielfach auseinander. Einige glauben, das Evangelium Matthäi sei das ursprüngliche; aus diesem habe Markus geschöpft und Lukas habe beide benutzt. So in Betreff des Markus schon der h. Augustin, der in seinem Werke de consensu evangel. I. 4. sagt: „Marcus Matthaeum *subsecutus* tanquam *pedissequus* et *breviator ejus* videtur.“ In neuerer Zeit hat diese Ansicht nach ältern Vorgängern (Grotius, Mill, Bengel u. A.) einen scharfsinnigen Vertheidiger in Hug (Einleit. II. §. 17 ff.) gefunden. — Andere (de Wette, Gfrörer, Bleek, auch Döllinger, Christenth. u. Kirche S. 131 ff.) nach dem Vorgange Griesbach's nehmen zwar auch den Matthäus als

den ursprünglichen an, sind aber der Meinung, daß aus ihm zunächst Lukas und dann aus beiden Markus geschöpft habe. Storr, Weiße, Feilmoser, Gehringer, Meyer u. A. dagegen meinen, Markus sei der ursprüngliche, und ihn habe Matthäus und Lukas benutzt.*) Andere wieder anders. Diese ganze Hypothese leidet aber zunächst an dem Gebrechen, daß sie Erscheinungen und Verhältnisse unserer Zeit, wo nicht selten aus zwei Büchern ein Drittes gemacht wird, in das Alterthum versetzt und die Evangelisten zu bloßen Compilatoren herabwürdigt. Dann bleibt bei aller Harmonie zwischen den drei ersten Evangelisten unter ihnen noch eine Menge eigenthümlicher Abweichungen und Divergenzen, im Großen wie im Kleinen, in Worten und Gedanken, in eigenthümlichen Redewendungen, Phrasen und Ausdrücken, in Weglassungen, Zusätzen, charakteristischen Erweiterungen u. s. w., die sich bei der bloßen Annahme einer gegenseitigen Benutzung gar nicht erklären lassen. Gehen wir hier auf die am besten vertheidigte Ansicht Hug's etwas näher ein. Bei der Annahme, daß Markus den Matthäus benutzt, bearbeitet und berichtiget habe, läßt sich nicht wohl erklären, warum bei Markus sich gar nichts von den zwei ersten Kapiteln des Matthäus, also nichts von der Geschichte der Geburt des Herrn, findet. Sodann kommen bei Markus Stellen vor, wo er nicht bloß vom Matthäus abweicht, sondern diesem gradezu zu widersprechen scheint (vgl. z. B. Mark. 4, 23. mit Matth. 9, 18., Mark. 1, 13. mit Matth. 4, 2., Mark. 6, 8. mit Matth. 10, 10.), was er doch näher hätte erklären müssen. Außerdem lassen sich die eigenthümlichen Auslassungen und Abkürzungen einerseits und die vielen umständlichern Berichte und Einzelzüge andrerseits, welche Markus mit Matthäus verglichen aufzeigt, geschichtlich nicht begreifen, wenn ersterer der ausziehende Nach-

*) Meyer sagt: „Mit der Annahme, daß Markus der älteste der Synoptiker sei, stimmt ganz die unterscheidende innere Beschaffenheit dieses Evangeliums: Der sofortige Geschichtsanfang mit dem Auftritte des Täufers, der noch völlig unentwickelte Versuchungsbericht, die vorzugsweise und umständliche Behandlung der Wundergeschichten, die Freiheit von sagenhaften Einschiebungen in die Leidensgeschichte, welche sich bei Matthäus finden (!), der objektive, noch keine theologische Absicht und Methode kundgebende Charakter, und besonders das originelle Gepräge der unmittelbaren Lebendigkeit und malerischen Anschaulichkeit der Darstellungen und Schilderungen."

arbeiter des letztern sein sollte. Auch verträgt sich das „originelle Gepräge der unmittelbaren Lebendigkeit und malerischen Anschaulichkeit der Darstellungen und Schilderungen" bei Markus durchaus nicht mit der Annahme eines compilatorischen Verfahrens. — Wenn dann Hug weiter annimmt, daß Lukas den Matthäus und Markus gekannt und benutzt und besonders den Markus bei seiner Arbeit zu Grunde gelegt habe, so muß es, abgesehen von so manchen Verschiedenheiten und scheinbaren Widersprüchen zwischen Lukas und Markus, bei dieser Annahme schon gleich sehr auffallen, daß das bei Mark. 6, 45 — 8, 27. Erzählte fast ganz bei Lukas fehlt. Und wenn dieser sonst so scharfsinnige Gelehrte (Einleit. II. §. 41.) zur Erklärung dieser Erscheinung sagt, Lukas höre grade auf dem Markus zu folgen bei der Erzählung von der Speisung der 5000 Menschen und fange wieder an ihm zu folgen bei der Erzählung von der Speisung der 4000, also beruhe diese Auslassung auf einem Versehen der ersten Abschreiber, so verdient eine solche willkürliche Deutung keine ernstliche Widerlegung. Ueberhaupt werden nach dieser Hypothese die Aehnlichkeiten bedenklich für den vorausgesetzten Charakter der Schriftsteller, und die Verschiedenheiten, weit entfernt sich zu erklären, werden noch bedenklicher für den vorausgesetzten Charakter der Geschichte.

3. Andere nehmen an, die drei ersten Evangelisten hätten zu ihren Arbeiten Eine oder mehrere gemeinsame schriftliche Quellen benutzt. Diejenigen, welche mehrere schriftliche Quellen annehmen, behaupten, daß gleich in der ersten Zeit verschiedene kleine evangelische Aufsätze in den einzelnen christlichen Gemeinden circulirt und daß nach diesen unsere Evangelisten gearbeitet hätten. Zur Unterstützung dieser Behauptung beruft man sich auf den Eingang des dritten Evangeliums, wo der h. Lukas ausdrücklich sage, daß zu seiner Zeit bereits mehrere schriftliche Nachrichten über das Leben und die Thaten Jesu Christi vorhanden gewesen; ja man glaubt in dem Evangelium Lucä deutliche Spuren von der Benutzung dreier verschiedener Bücher nachweisen zu können. Allein Lukas sagt nirgends, daß er aus jenen schriftlichen Nachrichten sein Evangelium zusammengesetzt habe, und was diesen Nachweis angeht, so beruht er ganz und gar auf subjektiven Ansichten und vorgefaßten Meinungen. Und dann, wie sollten alle drei Evangelisten zufällig

grade dieselben Aufsätze zur Benutzung in die Hände bekommen haben? Und wenn dieses nicht der Fall, woher dann die Uebereinstimmung dieser verschiedenen Aufsätze? Um derartigen Fragen auszuweichen verbinden neuere Gelehrte diese Ansicht mit der vorher genannten von der gegenseitigen Benutzung der Synoptiker. So stellt Ewald (in seinem Jahrbuche I. S. 113 ff. II. S. 180 ff.) folgende Genesis der drei ersten Evangelien auf: 1) das älteste Evangelium, die hervorragendsten Ereignisse des Lebens Jesu schildernd, vom Apostel Paulus gebraucht, vielleicht vom Evangelisten Philippus (Apstg. 21, 8.), in griechischer aber hebräisch gefärbter Sprache; 2) die hebräische Spruchsammlung des Matthäus, vornehmlich große Redestücke, doch mit erzählenden Einleitungen, enthaltend. Auf eine solche Spruchsammlung schließt man aus den Worten des Papias (bei Euseb. H. E. 3, 39): *Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια* (scil. *τοῦ κυρίου*) *συνετάξατο* (s. Einl. in das Evangelium Matth.). 3) Das Evangelium Marci, unter Benutzung von 1. und 2., doch selbstständig entstanden, aber nicht mehr ganz in ursprünglicher Gestalt erhalten; 4) das Buch der höhern Geschichte, welches grade die Höhen der evangelischen Geschichte auf eine neue Weise zu schildern unternommen, und woraus z. B. der ausführliche Versuchungsbericht bei Matthäus und Lukas herrühre; 5) das jetzige Matthäus-Evangelium, griechisch geschrieben, unter Benutzung von 1—4., besonders aber des Markus und der Spruchsammlung, wahrscheinlich auch einer Schrift über die Vorgeschichte; 6, 7, 8) drei aus dem Evangelium Lucä noch nachweisbare verschiedene Bücher; 9) das Evangelium Lucä, in welchem alle diese bisher angeführten Schriften, doch mit Ausnahme des Matth., benutzt seien. — Diese ganze Deduktion beruht aber, wie man leicht sieht, auf willkürlichen Annahmen und selbstgemachten Phantasiegebilden, fällt also mit diesen in sich zusammen. Ueberhaupt verwechselt diese Ansicht, daß verschiedene schriftliche Skizzen unseren Evangelien zu Grunde liegen, ganz und gar das apostolische Zeitalter mit unserer schreibseligen Zeit und denkt sich die Evangelisten wie unsere Historiker, umgeben von einer Menge von Hülfsbüchern.

4. Noch mindere Wahrscheinlichkeit hat die Annahme Einer zu Grunde liegenden gemeinsamen schriftlichen Quelle. Die An-

sicht, daß unsere drei ersten Evangelisten aus Einer schriftlichen Quelle geschöpft hätten, und daß namentlich Ein syro-chaldäisches palästinisches Evangelium diese gemeinsame Quelle gewesen, wurde zuerst angedeutet von Semler, dann von Mehreren bestimmt ausgesprochen. Die Anhänger dieser Meinung hielten entweder das bei den Vätern oft genannte Evangelium an die Hebräer oder das ursprünglich aramäisch geschriebene Evangelium Matthäi für diese gemeinsame Quelle. Den größten Beifall aber fand die Hypothese Eichhorns von einem schriftlichen Urevangelium. Dieser Gelehrte nahm nämlich an, die Apostel hätten als Leitfaden für ihren christlichen Unterricht ein Evangelium in aramäischer Sprache verfaßt, und aus diesem Urevangelium seien die Abschnitte genommen, die allen drei Evangelien gemeinsam seien. Außerdem seien noch zwei Bearbeitungen (Recensionen) dieses Urevangeliums erschienen, und aus diesen sei das, was Zweien oder Einem der Evangelisten eigenthümlich sei, genommen. Da er aber das Urevangelium und die Ueberarbeitungen desselben sich nur aramäisch dachte, woraus die Evangelisten jeder für sich übersetzten, so blieb durch seine Hypothese doch das öftere Zusammentreffen der drei ersten Evangelisten in zum Theil sehr seltenen und auffallenden griechischen Ausdrücken noch unerklärt. Daher nahm er auch mehrere griechische Uebersetzungen des Urevangeliums an, und kam zuletzt dahin, daß er folgende Genealogie der Evangelien aufstellte: 1. Hebräisches Urevangelium; 2. dessen griechische Version; 3. eine eigenthümliche Recension von 1.; 4. griechische Version von 3. unter Benutzung von 2.; 5. eine andere Recension von 1.; 6. eine aus 3. und 5. entstandene dritte Recension; 7. eine vierte Recension aus 1. mit größern Zusätzen; 8. griechische Version von 7. unter Benutzung von 2.; 9. hebräischer Matthäus aus 3. und 7. entstanden; 10. griechischer Matthäus aus 9. unter Zuziehung von 4. und 8.; 11. Markus aus 6. mit Benutzung von 4. und 5. entstanden; 12. Lukas aus 5. u. 8. — Diese Hypothese, für welche alle und jede historische Begründung fehlt, ernstlich zu widerlegen, fällt jetzt Niemanden mehr ein; sie ist nur merkwürdig als Zeugniß, bis zu welchem Unsinne die Conjektural-Kritik es bringen kann.

5. Am natürlichsten erklärt sich einerseits die Uebereinstimmung, andererseits aber auch die Verschiedenheit der drei ersten

Evangelisten aus der Annahme einer gemeinsamen mündlichen Quelle oder, wie man es auch wohl genannt hat, aus der Traditionshypothese. Diese Hypothese, zuerst vorgetragen von Herder u. A., dann näher entwickelt von Gieseler und Thiersch, von Hug aber bekämpft, hat allein einen historischen Grund und findet in der Art und Weise, wie das Christenthum ursprünglich sich verbreitete, ihre Rechtfertigung. Wir können sie (nach Guericke, Einl. S. 257 ff.) kurz so darstellen: Christus gab seinen Aposteln den Auftrag, in alle Welt zu gehen und alle Völker zu lehren, und die Predigt dieser Augen- und Ohrenzeugen seiner Thaten und Lehren in den Gemeinden bildete das früheste mündliche Evangelium. Durch das lebendige Wort wurde ursprünglich der Glaube verbreitet, es war der Funke, der in den Herzen der Einzelnen zündete; daher sagt auch Paulus Röm. 10, 17.: *ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς*, und der christliche Unterricht wird bezeichnet als eine *κατήχησις* (vgl. Gal. 6, 6.) oder als ein *κήρυγμα* (vgl. 1 Kor. 2, 4. 15, 14. Röm. 16, 25.), oder auch als ein *λόγος ἀκοῆς* (1 Thess. 2, 13.), Ausdrücke, die alle grade auf das Mündliche hindeuten. Der Hauptinhalt dieser Predigt war natürlich geschichtlich; die wunderbare Geburt des Herrn, sein öffentliches Leben und Wirken, seine Aussprüche und Wunderthaten, sein Leiden und sein Tod und besonders seine Auferstehung wurden einfach referirt, um daraus nachzuweisen, daß Jesus von Nazareth der verheißene Messias, der Erlöser der Welt, der Sohn Gottes sei. Es konnte nun nicht wohl fehlen, daß sich bei diesem mündlichen Vortrage der evangelischen Geschichte sehr bald eine gewisse Uebereinstimmung, eine gewisse Gleichförmigkeit in der Mittheilung und Darstellung der einzelnen Thatsachen so wie im allgemeinen, geschichtlich gegebenen Gange bildete. Man erzählte nämlich fast immer dieselben Sachen und vor Allem immer die Reden Christi; und die Relation dieser Reden mußte schon deßhalb stets sehr ähnlich ausfallen, weil es bei den Juden Sitte war, die Aussprüche ihrer Lehrer wörtlich zu behalten *), und das wörtliche Behalten selbst der längern Reden des Herrn um so leichter war,

---

*) Schabb. f. 15. 1.: „Verba praeceptoris sine ulla immutatione, ut prolata ab illo fuerant, erant recitanda, ne diversa illi affingeretur sententia.“

da diese meistens in Parabeln und Gnomen eingekleidet waren. Sodann hatten auch die ersten Erzähler derselben Sachen alle ungefähr dieselbe einfache Bildung, und noch heute geschieht es ja unter einfachen Menschen, nicht nur daß ein Einzelner, der eine Sache mehrmals erzählt, dieselbe fast immer in derselben Form erzählt, sondern auch daß mehrere gleich einfach Gebildete bei einem öftern Erzählen derselben Sache immer ungefähr dieselbe Darstellungsform und Anlage wählen. Sehr nahe lag es mithin, daß die ersten Evangelisten, auch ohne einer Verabredung oder schriftlichen Anweisung zu folgen, ihre Erzählungen an einen ziemlich gleichförmigen, gemeinsamen Faden anreiheten, der durch die Hauptthatsachen der evangelischen Geschichte in ihrer historischen Aufeinanderfolge und die einfach geschichtliche Aus- und Durchführung jener Fakta bedingt war. — Diese mündliche Mittheilung der evangelischen Geschichte durch die Augen- und Ohrenzeugen und deren Gewähr, in ihrer gleichförmigen Einfachheit und ihrem selbst dadurch sich beglaubigenden Charakter der Glaubhaftigkeit, mußte in den ersten Jahrzehnden der Kirche vollkommen genügen. Als aber etwa zwanzig Jahre nach der Himmelfahrt des Herrn so Manche der Augenzeugen gestorben oder in fremde Länder übergesiedelt waren, als ferner im Laufe der Zeit unächte Zusätze an die Erzählungen der Apostel sich anhingen; als auch wohl Irrlehrer auftraten, die solcher verfälschten Geschichten zu ihren selbstischen Zwecken sich mit Vorliebe bedienten: da wurde es dringendes Bedürfniß, daß die Apostel nicht nur mündlich die evangelische Geschichte bezeugten, sondern auch schriftlich ihre Verkündigung aufzeichneten oder durch ihre Schüler und Gefährten aufzeichnen ließen. In dieser Weise entstanden denn zuerst die Evangelien des Matthäus, Markus und Lukas, wahrscheinlich in dieser chronologischen Reihenfolge. Sie folgen im Ganzen dem Gange, welchen die Ueberlieferung in den Gemeinden genommen hatte, wie sie von den Aposteln und namentlich auch von Matthäus selbst ausgegangen war. Daraus erklärt sich ihre Uebereinstimmung in der Anlage wie im Inhalte und bei den Reden Jesu selbst in den Worten, auch ohne daß wir zur Annahme einer gegenseitigen Benutzung unsere Zuflucht nehmen. Daher aber auch ihre Verschiedenheit; denn je nach der Individualität der einzelnen Evangelisten und je nach ihrem verschiedenen Zwecke kristallisirte sich

das lebendige, flüßige Wort in anderer Weise. Zuletzt, nachdem diese drei Evangelien längst geschrieben und in den Gemeinden verbreitet worden, schrieb auch Johannes sein Evangelium, und viele von seinen Vorgängern bereits berichtete Thatsachen übergehend stellt er uns das Bild des Mensch gewordenen Sohnes Gottes dar, wie es sich in seiner jungfräulichen, tief-innerlichen Seele reflektirt hatte.

§. 4. Chronologie der Evangelien.

1. Bei der Festsetzung der Chronologie der Evangelien kommt es zunächst und vorzüglich auf die Beantwortung dreier Fragen an, nämlich: a) Wann ist Jesus geboren? b) Wann begann er seine öffentliche Wirksamkeit? c) Wann ist er gestorben? Haben wir diese drei Fragen beantwortet, so haben wir die Grenzen festgestellt, innerhalb welcher sich alles Uebrige leichter an seiner Stelle einordnen läßt. — Was nun zuerst das Geburtsjahr des Herrn angeht, so sprechen die ältesten Väter, welche dessen Erwähnung thun, nämlich Justin der M. (Apol. l. c. 46.) und Tertullian (ad Nation. 1, 7.), sich darüber nur ganz unbestimmt aus. Die folgenden Väter Irenäus, Clemens v. Alex., Eusebius setzen die Geburt des Herrn in das Jahr 751 u. c., obgleich sie sich nicht immer klar darüber ausdrücken; und mit ihnen stimmen überein das Chronicon Paschale, Zonaras u. A. Um die Mitte des 6. Jahrh. machte der römische Abt Dionysius Exiguus, die bis dahin übliche Diocletianische Aera (aera Martyrum) verlassend, das Geburtsjahr Christi zum Ausgangspunkte der Zeitrechnung, und stellte dasselbe mit dem Jahre 754 u. c. parallel. Diese Dionysische Aera, zunächst für den kirchlichen Gebrauch bestimmt, dann seit dem 10. Jahrhundert ganz allgemein in allen christlichen Ländern auch für das bürgerliche Leben angenommen, ist aber irrig und ihr Anfang, wie jetzt fast von allen Chronologen anerkannt wird, um mehrere Jahre zu spät angesetzt.

2. Die Evangelien bieten uns zwei Hauptdata, aus welchen sich das Geburtsjahr des Heilandes berechnen läßt, nämlich:

I. Die Regierungszeit des Königs Herodes, des Vaters des Archelaus, bei Matth. 2, 1 ff., Luk. 1, 5. Aus diesen beiden Stellen erhellt nämlich unzweideutig, daß Christus noch während der Regierungszeit dieses Herodes

geboren wurde. Herodes, mit dem Zunamen der Große, regierte aber nach Flav. Joseph. (Antiqq. 14, 14, 5. 17. 8, 1. u. a. St.) 37 Jahre, nämlich vom Jahre 714—750 u. c. In letzterm Jahre starb er etwa 8 Tage vor Ostern kurze Zeit nach einer Mondfinsterniß (Antiqq. 17, 6, 4. 17, 9, 3.). Da nun diese Mondfinsterniß nach astronomischer Berechnung in der Nacht vom 12. zum 13. März 750 u. c. erfolgte und das jüdische Passah in diesem Jahre auf den 12. April fiel, so muß also der König Herodes im Anfange des Monats April gestorben und Christus muß vor dem April 750 u. c., also wenigstens 4 Jahre vor unserer Aera, geboren sein.

II. Einen zweiten Haltpunkt zur Bestimmung des Geburtsjahrs des Herrn gibt uns Luk. 2, 1—7. in der vom Kaiser Augustus ausgeschriebenen Schatzung, in deren Folge die Eltern Jesu von Nazareth nach Bethlehem reiseten, wo noch während derselben der Heiland geboren wurde. Diese durch ein Edikt des Kaisers Augustus vom Jahre 746 u. c. anbefohlene Schatzung begann für Judäa in der letzten Regierungszeit des Herodes, erlitt dann durch des Herodes Tod eine Unterbrechung, und wurde zu Ende geführt während Quirinus Statthalter von Syrien war (nach Zumpt comment. Epigr. II. p. 73—150 vom Herbste des Jahrs 750—753 u. c.). In Folge dieses Census entstand ein Aufruhr in Palästina, und ein gewisser Theudas oder Matthias stellte sich an die Spitze der Unzufriedenen. Herodes nahm diesen gefangen und ließ ihn lebendig verbrennen am 12. März 750 u. c. Da nun jene Schatzung einige Zeit vor diesem Datum wird begonnen haben, so muß also Jesus im Winter 749—750 u. c. und wenigstens noch vor dem 12. März 750 u. c. geboren sein.

Genaueres läßt sich über das Datum der Geburt Christi mit Sicherheit nicht festsetzen, da ganz bestimmte Angaben darüber in den Evangelien fehlen. Die orientalische Kirche feierte bis zum Ende des vierten Jahrh. den 6. Januar als den Tag der Geburt des Herrn, die occidentalische aber von jeher den 25. December. Letzteres Datum stimmt gut zu den genauesten chronologischen Untersuchungen, wie sie in neuester Zeit von Friedlieb (Leben Jesu Christi S. 79 ff.) angestellt sind. Was uns

noch besonders zur Annahme dieses Datums geneigt machen muß, ist die tiefe symbolische Bedeutung desselben. Nach ihm wurde nämlich Christus, die zweite Schöpfung und der zweite Adam, von der allerseligsten Jungfrau empfangen zur Zeit des Frühlingsäquinoktium am 25. März (Mariä Verkündigung), wo nach der Meinung der alten Rabbinen auch die erste Schöpfung, der erste Adam, in's Dasein getreten sein soll. Geboren wurde Christus, die Sonne der Gerechtigkeit, das Licht der Welt, zur Zeit der Wintersonnenwende, wo die Sonne wieder anfängt zu steigen und die Dunkelheit immer mehr schwindet. Diesem gemäß setzt dann die Kirche die Empfängniß des 6 Monate ältern (vgl. Luk. 1, 36.) Johannes des Täufers auf den 24. September als die Zeit des Herbstäquinoktium, und dessen Geburt auf den 24. Juni als die Zeit der Sommersonnenwende, wo die Tage wieder anfangen abzunehmen. Schon der heil. Ambrosius deutet dabei hin auf die Worte des Täufers bei Joh. 3, 30.: „Er muß wachsen, ich aber abnehmen." — Hiernach fällt also die Geburt des Heilandes in das Ende des Jahrs 749 u. c. oder in das Ende des Jahres 5 vor unserer Aera.

3. Zur Bestimmung der Zeit, wann Jesus seine öffentliche Wirksamkeit begann, liefern die Evangelien zwei Data, aus welchen wir wenigstens einen ungefähren Schluß ziehen können, nämlich Joh. 2, 13 ff. und Luk. 3, 23. In der erstern Stelle wird das erste Osterfest erwähnt, welches Jesus nach seinem öffentlichen Auftritte in Jerusalem mitfeierte. Hier spricht der Herr im Tempel zu den Juden V. 19 f.: „Zerstöret diesen Tempel und in drei Tagen werde ich ihn aufrichten." Die Juden, welche diese Worte von dem Tempelgebäude verstanden, antworteten: „Sechs und vierzig Jahre ist an diesem Tempel gebaut worden, und du willst ihn in drei Tagen wieder aufrichten!" Es ist hier der Umbau des Sorobabel'schen Tempels gemeint, welcher nach Flav. Josephus (Antiqq. 15, 11, 1.) im achtzehnten Regierungsjahre des Herodes begann. Das 18. Regierungsjahr des Herodes entspricht aber dem Jahre von Ostern 734 bis dahin 735 u. c. Rechnen wir dazu 46 Jahre, so erhalten wir das Jahr von Ostern 780 bis dahin 781 u. c. Unter dem Passahfeste, von welchem bei Joh. a. a. Orte die Rede ist, kann also füglich nur das Osterfest des Jahrs 781 u. c. verstanden werden. Von dem ersten Auftreten Jesu, d. i. von sei-

ner Taufe durch Johannes bis zu diesem Osterfeste verstrich aber eine Zeit von mindestens drei (Friedlieb a. a. O. S. 120), wahrscheinlich aber von noch mehreren Monaten. Denn in diese Zeit fällt das vierzigtägige Fasten Jesu in der Wüste, dann seine Reise nach Kana zur Hochzeit, sein Aufenthalt in Kapharnaum und endlich seine Festreise nach Jerusalem. Wir werden also nicht irren, wenn wir die Taufe Jesu und sein erstes öffentliches Auftreten in den Sommer oder Herbst des Jahrs 780 u. c. setzen. Hiermit stimmt denn auch Lukas überein, welcher in der angeführten Stelle sagt, daß Jesus, als er anfing zu lehren, ungefähr 30 Jahre (ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα) alt war. Denn erst am Schlusse des Jahrs 780 u. c. wurde Jesus 31 Jahre alt. Er war also beim Beginne seiner öffentlichen Wirksamkeit etwa 30½ oder höchstens 30¾ Jahre alt.

4. Der Evangelist Johannes nennt außer dem Osterfeste, dessen er 2, 13. gedenkt, und welches etwa ein halbes Jahr nach dem ersten öffentlichen Auftreten Jesu, in das Jahr 781 u. c. fällt, nur noch 6, 4. das folgende Passahfest, an welchem der Heiland aber nicht nach Jerusalem reisete. Das Joh. 5, 1. unbestimmt genannte „Fest der Juden" war kein Osterfest, sondern höchst wahrscheinlich das Purimfest. Dann folgt Kap. 12 ff. das letzte Osterfest, an welchem der Heiland litt und starb. Die öffentliche Wirksamkeit des Herrn umfaßte also drei Osterfeste oder zwei Jahre und die Zeit von seiner Taufe bis zum ersten Osterfeste, währte somit vom Sommer des Jahrs 780 u. c. bis Ostern 783 u. c. Und da im Jahre 783 u. c., dem Todesjahre Jesu, nach astronomischer Berechnung der 15. Nisan, oder das Passahfest der Juden, auf den 7. April fiel, so starb also unser Heiland am 7. April 783 u. c.

Das

Evangelium nach Matthäus.



Einleitung.

§. 1. Die Aechtheit.

1. Der Verfasser unsers ersten kanonischen Evangeliums war nach der Ueberschrift und der einstimmigen Ueberlieferung des Alterthums der Apostel Matthäus. Ueber das Leben und die Wirksamkeit dieses Apostels ist mit historischer Gewißheit sehr wenig bekannt. Sein Vater hieß nach Mark. 2, 14. Alphäus, der aber nicht zu verwechseln ist mit dem Vater des jüngern Jakobus, der ebenfalls Alphäus oder Klopas (חלפי) hieß. Vor seiner Berufung zu Jesu hieß er Levi (Mark. 2, 14. Luk. 5, 27. vgl. mit Matth. 9, 9.) und war Zolleinnehmer am See Tiberias. Es war nicht selten der Fall, daß die Juden nach merkwürdigen Veränderungen in ihrem Leben einen andern Namen annahmen. Wir erinnern nur an Petrus, Paulus und Markus. So vertauschte auch Matthäus den Namen לֵוִי (eigentlich: „Anhänger" von לָוָה „sich an Jemand anschließen", vgl. 1 Mos. 29, 34.) mit מַתַּי (zusammengezogen aus מַתַּתִי = מַתַּתְיָה, *donum Iehovae, Θεόδωρος*), und dieser Name wurde fortan sein Apostelname, womit er selber sich stets benennt und womit er auch in den Apostelverzeichnissen bei Markus, Lukas und in der Apostelgeschichte benannt wird (vgl. Mark. 3, 18. Luk. 6, 15. Apstg. 1, 13.). Von seiner spätern Geschichte haben wir nur unsichere Sagen. Nach einer alten kirchlichen Ueberlieferung bei Clemens von Alex. und Eusebius blieb er bis zum 15. Jahre nach Jesu Himmelfahrt in Jerusalem; dann soll er in Macedonien und mehreren asiatischen Ländern, besonders aber in Aethiopien (Ruf. H. E. 10, 9. Sokr. H. E. 1, 19.) das Evangelium verkündet und zuletzt in Hierapolis oder in Persien den Martyr-

tod erlitten haben. So das Martyrolog. Rom. ad 21. Sept. vgl. Niceph. 2, 41. Nach Herakleon (bei Clemens von Alex. Strom. 4, 9. p. 595. ed. Pott.) ist er aber eines natürlichen Todes gestorben, was auch Clem. v. Alex. selbst, Origenes und Tertullian in sofern bestätigen, als sie nur den Petrus, Paulus und Jakobus den Aeltern als Martyrer unter den Aposteln nennen.

2. Daß nun dieser Apostel Matthäus der Verfasser eines Evangeliums sei, welches im Wesentlichen mit unserm nach ihm benannten Evangelium übereinstimmte, dafür lassen sich aus den ersten Jahrhunderten eine Menge Zeugnisse anführen. In dem sogenannten Briefe des Barnabas, bei Clemens v. Rom, Ignatius, Polykarpus, Justin dem Martyr., Athenagoras kommen viele Anführungen und Anspielungen auf Stellen vor, die sich nur in unserm Evangelium Matthäi vorfinden (s. Kirchhofer's Quellensamml. S. 86 f.). Zwar nennen diese Väter den Matthäus nicht ausdrücklich, wie überhaupt die ältesten Väter bei Citaten aus der heil. Schrift die Verfasser nicht zu nennen pflegen; und so können wir aus ihnen, strenge genommen, nur auf das hohe Alter unsers Evangeliums schließen. Daß dasselbe wenigstens an das apostolische Zeitalter reiche, dafür ließen sich, wenn's nöthig wäre, noch viele innere Gründe, hergenommen aus dem Inhalt und der Schreibart, anführen (s. Allg. Einleit. §. 1, 3.). Aber auch an Zeugnissen aus dem höchsten Alterthume, die ausdrücklich für Matthäus als den Verfasser eines Evangeliums sprechen, fehlt es nicht. Der Erste, welcher des Evangeliums Matthäi ausdrücklich Erwähnung thut, ist Papias (bei Euseb. H. E. 3, 39.); dann Irenäus (adv. haeres. 3, 11, 8.), Tertullian (de carne Christi c. 22.), Clemens v. Alex. (Strom. I. p. 341. ed. Sylb.), Origenes (bei Euseb. H. E. 6, 25.), die Peschito in der Unterschrift, Eusebius (H. E. 6, 14.), um der Späteren gar nicht zu gedenken. Wir werden unten, wo wir über die Ursprache des Evangeliums Matthäi eine nähere Untersuchung anstellen müssen, einzelne Stellen aus diesen Vätern anführen.

3. Bei diesem Gewichte der historischen Zeugnisse weiß daher auch das ganze kirchliche Alterthum von keinem Zweifel an der Aechtheit unsers Evangeliums Matthäi. Erst in der neuesten Zeit wurde dieselbe in Abrede gestellt von Schleiermacher,

Schulz, de Wette, Credner u. A. Die Hypothese, welche diese Gelehrten über den Ursprung unsers Evangeliums Matthäi aufstellten, können wir (nach Meyer) kurz in folgende Hauptsätze zusammenfassen:

a) „Das Evangelium Matthäi, welches uns jetzt vorliegt, ist die griechische Uebersetzung einer hebräischen (aramäischen) Urschrift, die allgemein dem Apostel Matthäus als Verfasser zugeschrieben wurde." — Diesem Satze müssen wir vollkommen beipflichten; denn die uralte kirchliche Ueberlieferung ist, wie wir unten sehen werden, in diesem Punkte so einhellig, daß sie keine Widerrede duldet.

b) „Die hebräische Urschrift, aus welcher durch Uebersetzung in's Griechische unser jetziger Matthäus hervorgegangen ist, muß, abgesehen von der Sprache, nach Inhalt und Form im Ganzen und Einzelnen wesentlich so gewesen seien, wie unser griechischer Matthäus ist." — Auch diesem Satze können wir unsere Zustimmung nicht versagen, wenn man nur nicht grade auf eine wörtlich genaue Uebersetzung dringt. Denn die alte Kirche, obgleich sie wußte, daß der griechische Matthäus nur ein durch Uebersetzung entstandener Text sei, gebraucht und citirt denselben ebenso, als wäre er der authentische Text selbst; sie kann sich also wesentlicher Abweichungen desselben vom Urtexte nicht bewußt gewesen sein. Ueberhaupt findet sich in der kirchlichen Ueberlieferung nirgends eine Spur, daß man das griechische Evangelium in seinem Verhältnisse zur hebräischen Urschrift für etwas Anderes angesehen habe, als für eine Uebersetzung im eigentlichen Sinne. Daher entbehrt auch die Ansicht einiger neuern Kritiker, das griechische Evangelium Matthäi sei eine durch mancherlei Zusätze erweiterte, freie Bearbeitung der hebräischen Urschrift, aller historischen Begründung.

c) „Ist nun unser griechisches Evangelium Matthäi als einfache Uebersetzung und nicht als erweiterte Ausarbeitung anzusehen, so kann auch das hebräische Evangelium nicht so, wie es griechisch übertragen wurde, von dem Apostel verfaßt worden sein." — Zur Begründung dieses Satzes beruft man sich auf die vielen unbestimmten und vagen Zeit-, Orts- und sonstigen Angaben, die sich in unserm Evangelium finden sollen, und welche, wie man meint, mit der lebendigen Erinnerung eines apostolischen Augenzeugen und Theilnehmers der Ereignisse sich nicht

vereinigen lassen; ferner auf den Mangel an Anschaulichkeit und Unmittelbarkeit der Darstellung, auf den Mangel an concretem geschichtlichen Zusammenhange in der historischen An- und Einführung eines wesentlichen Theils der Lehrvorträge Jesu. Sodann weiset man hin auf die Sagen und Mythen, die in unserm Evangelium vorkommen sollen, deren Ungeschichtlichkeit ein Apostel hätte kennen müssen, z. B. die mythisch ausgebildete Geschichte von der Geburt Jesu, die Erzählung von den Grabeswächtern und von der Auferstehung vieler Leichname. Endlich zieht man noch heran die, wie man meint, unauflöslichen Differenzen, welche zwischen unserm und dem vierten Evangelium rücksichtlich des letzten Abendmahles, des Todestages Christi, der Erscheinungen des Auferstandenen u. s. w. obwalten und die, da das Evangelium Johannis entschieden als ächt angenommen werden müsse, gegen den apostolischen Ursprung unsers Evangeliums zeugen sollen. — Gegen diesen Satz müssen wir aber von vorn herein Einspruch einlegen, weil er ohne alle geschichtliche Grundlage bloß, wie die Begründung zeigt, auf subjektiven Ansichten und vorgefaßten Meinungen basirt ist und in der Wunderscheu seine letzte Quelle hat. Allerdings erzählt das erste Evangelium nicht mit der Anschaulichkeit des vierten; dieß erklärt sich aber vollständig daraus, daß Matthäus eben ein Anderer war als Johannes, und in jedem Evangelium die Individualität seines Verfassers sich geltend macht. Allerdings ist Matthäus in den Zeit- und Orts-Angaben häufig nicht genau; er verbindet Manches, was zeitlich und örtlich von einander getrennt war. Allein dieses Verfahren hängt innig zusammen mit dem Zwecke, welchen er sich bei der Abfassung seines Evangeliums vorsetzte. Er wollte aus der Geschichte, aus den Thaten und Reden Jesu nachweisen, daß dieser der verheißene Messias der Juden sei. Diesem durchaus sachlichen Zwecke gemäß kam es ihm nicht darauf an, im Chronologischen und Lokalen subtil genau zu verfahren. Und was die Widersprüche angeht, die zwischen unserm ersten und vierten Evangelium obwalten sollen, so sind diese von vorurtheilsfreien Exegeten bereits hinlänglich gelöset worden.

d) „Da jedoch die uralte und allgemeine kirchliche Tradition fortwährend für ein hebräisches *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* spricht, so muß der Apostel Matthäus an der hebräischen Schrift, deren Uebersetzung unser jetziges Evangelium ist, einen wesent-

lichen Antheil gehabt haben." — Um diesen Satz zu erläutern und zu begründen, nimmt man seine Zuflucht zu der Annahme, daß Matthäus ursprünglich eine Sammlung von Aussprüchen des Herrn in hebräischer Sprache veranstaltet habe. Diese Spruchsammlung sei dann unter den Händen der hebräischen Christen, denen sie bestimmt war, allmählich durch Hinzufügung und Einflechtung des Geschichtlichen zu derjenigen evangelischen Schrift erweitert, welche sich, griechisch übersetzt, in unserm Evangelium Matthäi darstelle, und welche die Anerkennung der Kirche unter dem apostolischen Namen in sofern mit Recht erlangt habe, als die Spruchsammlung, welche Matthäus selbst verfaßt, wesentlich darin enthalten und der Kern gewesen, aus welchem zunächst das Ganze erwachsen sei. Dieser apostolische Kern sei dann untergegangen, aber der apostolische Name, welcher von ihm aus auf die so entstandene hebräische Evangeliumsschrift übergegangen sei, habe bewirkt, daß man letztere für das ursprüngliche Werk des Matthäus selbst genommen. Um nun dieser Hypothese eine historische Stütze zu geben, beruft man sich auf einen Ausspruch des Papias, der um 118 n. Chr. lebte und ein Freund des Polykarpus, eines Schülers des Apostels Johannes, war. Dieser sagt nämlich in seinem Werke λογίων κυριακῶν ἐξήγησις, von welchem uns Eusebius (H. E. 3, 40.) ein Fragment aufbewahrt hat, Folgendes: Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο· ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος. Hiernach, sagt man, verfaßte also Matthäus bloß eine σύνταξις τῶν λογίων seil. κυριακῶν, eine Zusammenstellung der Aussprüche des Herrn ohne alles geschichtliche Beiwerk. Das Wort λόγιον heißt allerdings bei den Griechen „Spruch, Ausspruch, Orakel." Allein da das Evangelium Matthäi, wie es uns vorliegt, hauptsächlich Reden und Aussprüche des Herrn enthält, diese den Grundstock des ganzen Werkes bilden, so steht nichts der Annahme entgegen, daß Papias nach dem Grundsatze: *a potiori sit denominatio*, das ganze Evangelium τὰ λόγια genannt habe. Nennen doch die folgenden Kirchenväter das ganze N. T. λόγια τοῦ θεοῦ. Auch der ganze Zusammenhang spricht für diese Fassung des τὰ λόγια im weitern Sinne. Unmittelbar vorher führt nämlich Papias ein Zeugniß des Presbyters Johannes über Markus an, welches also lautet: „Nachdem Markus Dolmetscher des Petrus geworden, schrieb er das von

Christo Gesprochene und Gethane (τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα), soviel davon sein Gedächtniß ihm darbot, sorgfältig auf, jedoch nicht in historischer Aufeinanderfolge. Denn er war weder Zuhörer des Herrn noch auch folgte er ihm. Späterhin aber folgte er, wie gesagt, dem Petrus, welcher nach den gegebenen Bedürfnissen seine Lehrvorträge einrichtete, nicht aber in der Weise, als hätte er eine geordnete Zusammenstellung der Aussprüche des Herrn machen wollen (οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων)." Offenbar correspondiren hier die κυριακὰ λόγια dem obigen τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα, umfassen also nicht bloß die Reden, sondern auch die Thaten des Herrn. — Endlich ist es auch von vorn herein im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß ein Apostel, ein steter Augenzeuge des Lebens und der Wunder des Herrn, bloß die Aussprüche desselben ohne alle historische Unter- und Zwischenlage sollte aufgeschrieben haben. Predigte doch der Herr mehr durch seine Werke und durch sein ganzes Leben, als durch seine Worte; und würden nicht manche seiner schönsten Aussprüche durchaus unverständlich sein, wenn nicht zugleich die Umstände, unter welchen sie gesprochen wurden, angegeben wären?

4. Seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts wurde zuerst von englischen, dann auch von deutschen Gelehrten die Aechtheit der beiden ersten Kapitel des Evangeliums Matthäi in Zweifel gezogen. Die Erzählung von der wunderbaren Geburt Jesu, von der Anbetung der Magier und von der Flucht nach Aegypten habe, behauptet man, einen durchaus sagenhaften Charakter und könne unmöglich von einem Apostel verfaßt sein; vielmehr stamme sie aus einer Zeit, wo sich bereits ein Mythenkreis um das Leben Jesu gebildet habe. Auch hätten diese beiden Kapitel nach dem Berichte des Epiphanius (Haer. 30, 13.) in dem Evangelium der Ebioniten gefehlt, und von Tatian werde berichtet (Theodoret Haeret. fab. I. 20.): τάς τε γενεαλογίας περικόψας καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα γεγεννημένον τὸν κύριον δείκνυσιν. Allein die Berufung auf die Ebioniten und auf Tatian ist von geringem Gewichte, da nach den Ansichten der erstern es sehr begreiflich ist, daß sie die wunderbare Vorgeschichte Jesu nicht zuließen, und Tatian bekanntlich dem Doketismus huldigte, Beider Verfahren also

dogmatisch motivirt war. Es bleiben mithin nur subjektive, aus Wunderscheu entsprungene Ansichten übrig, denen aber die bestimmtesten Zeugnisse, welche für die Aechtheit dieses Abschnittes sprechen, gegenüber stehen. Derselbe findet sich in allen alten Handschriften und Versionen, und die Väter des 2. und. 3. Jahrh., Irenäus, Origenes, führen Stellen aus ihm an; auch Celsus hat sich, wie wir aus Origenes (contr. Cels. 1, 38. 2, 32.) ersehen, auf ihn bezogen. Ferner hängt der Anfang von Kap. 3. mit 2, 23., wo der Aufenthalt Jesu zu Nazareth angegeben wird, zusammen; auch 4, 13. bezieht sich offenbar auf 2, 23. Endlich entsprechen Construktion und Ausdrucksweise der beiden ersten Kapitel durchaus dem Charakter des ganzen Evangeliums, wie Griesbach (Epimetr. p. 57.) und Credner (Einl. in's N. T. I. S. 62 ff.) näher im Einzelnen nachgewiesen haben. Vgl. J. G. Müller über die Aechtheit der ersten Kapitel des Evangeliums nach Matthäus. Trier 1830.

§. 2. Die Ursprache.

1. Das einstimmige Zeugniß der alten Kirche lautet dahin, daß Matthäus sein Evangelium ursprünglich hebräisch, d. i. in der syrochaldäischen Landessprache Palästina's geschrieben habe. Erst Erasmus von Rotterdam stellte die Meinung von dem griechischen Urterte des Matthäus auf. Diese Ansicht wurde dann begierig aufgegriffen und vertheidigt von den ältern protestantischen Theologen (Beza, Flacius, Gerhard, Calov u. A.), nicht so sehr aus kritischen Gründen als vielmehr aus Polemik gegen die katholische Traditionslehre und gegen die Geltung der Vulgata. Denn hatte man nachgewiesen, daß die Tradition in diesem Punkte irre, so konnte man mit scheinbarem Rechte die Zuverläßigkeit der mündlichen Ueberlieferung überhaupt in Abrede stellen; und gibt man zu, daß wir in unserm griechischen Matthäus nur eine authentische Uebersetzung besitzen, so hat man das Recht verloren, den katholischen Satz von der Authentie der Vulgata zu bekämpfen. In neuerer Zeit hat Hug (Einleit. II. §. 8 ff.) mit allem Aufwande seiner Gelehrsamkeit und mit der ihm eigenen Combinationsgabe den griechischen Urtext des Matthäus zu vertheidigen gesucht; aber umsonst. Das Gewicht der historischen Gründe, durch welche die Frage nach der Ursprache einer Schrift zuletzt allein mit Sicherheit entschieden werden kann,

wiegt zu schwer, als daß es durch bloß innere Gründe entkräftet werden könnte. Hören wir nur die ältesten Zeugnisse.

2. Der erste Zeuge, der ausdrücklich für den hebräischen Urtext des Matthäus spricht, ist Papias in einer Stelle, deren Wortlaut wir oben bereits angeführt und näher besprochen haben. Er sagt mit bestimmten Worten: Matthäus stellte die Aussprüche (des Herrn) in hebräischer Sprache zusammen; es dolmetschte sie (d. h. übersetzte und erläuterte sie) ein Jeder, so gut er eben konnte." Hug hat nun dieses bis an die apostolische Zeit hinaufreichende Zeugniß dadurch zu entkräften gemeint, daß er sagt, Papias sei nach dem Ausspruche des Eusebius selbst (H. E. 3, 40.) ein Mann „von sehr geringem Verstande" (*σφόδρα σμικρὸς τὸν νοῦν*) gewesen, habe also über diese Sache kein vollgültiges Urtheil ablegen können. Allein dieser Ausspruch des Eusebius über den Papias bezieht sich, wie der ganze Zusammenhang klar zeigt, auf den Chiliasmus desselben, so wie darauf, daß dieser manche apokryphische Geschichten und Lehren vortrug und allegorische Aussprüche des Heilandes im eigentlichen Sinne faßte, also auf seine dogmatische Beschränktheit. Diese dogmatische Beschränktheit kann aber die einfache Wiedergabe einer unverfänglichen Thatsache nicht verdächtigen, zumal wenn, wie im vorliegenden Falle, die Bestätigung der ganzen nachfolgenden kirchlichen Ueberlieferung hinzutritt. — Mit Papias stimmt überein Irenäus, der in seinem Werke advers. haeres. 3, 1. berichtet: *Ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου, τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν.* Neben der Nachricht von der hebräischen Ursprache des Evangeliums Matthäi erhalten wir hier zugleich eine Notiz über die Zeit der Abfassung desselben (s. unten). — Als dritter Zeuge steht da der erste Lehrer der alexandrinischen Katechetenschule Pantänus, von welchem Eusebius (H. E. 5, 10.) berichtet: „Man sage (*λέγεται*), dieser sei nach Indien gekommen und habe dort das Evangelium Matthäi in hebräischer Sprache geschrieben vorgefunden, welches der Apostel Bartholomäus dorthin gebracht habe." Dieses von der Auktorität des Papias jedenfalls unabhängige Zeugniß berichtet zwar eine Sage; aber diese Bezeichnung bezieht sich nicht auf den hebräischen Matthäus an sich, sondern darauf, daß ihn Pantänus bei den

Indern vorgefunden und daß Bartholomäus ihn hingebracht habe (Meyer). Dasselbe gilt von dem Berichte des Hieronymus (de vir. ill. 36.): „Reperit (Pantaenus in India), Bartholomaeum de duodecim apostolis adventum Domini nostri Iesu Christi juxta Matthaei evangelium praedicasse, quod *Hebraicis literis scriptum* revertens Alexandriam secum detulit.“ — Dem Pantänus folgt der gelehrte und kritische Origenes, ebenfalls Lehrer der Katechetenschule in Alexandrien. Dieser will (bei Eusebius H. E. 6, 25.) aus der Ueberlieferung wissen (*ἐν παραδόσει μαθών*), „daß Matthäus zuerst sein Evangelium geschrieben habe für die Judenchristen und zwar in hebräischer Sprache (*γράμμασιν Ἑβραϊκοῖς συντεταγμένον*).“ Das Zeugniß der Ueberlieferung aus dem Munde dieses scharfsichtigen und gelehrten Kritikers, der weder Widerspruch noch irgendwie Zweifel dagegen einlegt, muß natürlich für uns ein großes Gewicht haben. — Mit Origenes stimmt überein der gelehrte Bischof von Cäsarea, Eusebius, welcher (H. E. 3, 24.) berichtet: „Matthäus predigte zuerst den Hebräern; als er nun auch zu Andern ziehen wollte, übergab er ihnen sein Evangelium in der Muttersprache (*πατρίῳ γλώττῃ*) geschrieben.“ Und an einer andern Stelle (ad Marin. Quaest. II. bei Mai Script. vet. nov. coll. I. p. 64 f.): *Λέλεκται δὲ „ὀψὲ τοῦ σαββάτου“ παρὰ τοῦ ἑρμηνεύσαντος τὴν γραφήν· ὁ μὲν γὰρ εὐαγγελιστὴς Ματθαῖος Ἑβραΐδι γλώττῃ παρέδωκε τὸ εὐαγγέλιον.* Aus diesen Worten erhellt zugleich, daß Eusebius die hebräische Abfassung des Evangeliums Matthäi nicht bloß historisch berichtet, sondern auch selbst angenommen hat. Ebenso Cyrillus von Jerusalem (Catech. 14.), Epiphanius (Haeres. 30, 3.), die Synopse unter den Werken des Athanasius u. A. — Als letzter Zeuge möge auftreten Hieronymus, welcher (praef. in Matth.) sagt: „Matthaeus in Iudaea evangelium *Hebraeo sermone* edidit ob eorum vel maxime causam, qui in Iesum crediderant ex Iudaeis.“ In seinem Werke de vir. ill. 3. versichert er, den hebräischen Urtext bei den Nazaräern in Beröa gefunden und abgeschrieben zu haben. Die folgenden Zeugnisse von Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Augustin und den folgenden Vätern, die mit den vorgenannten genau übereinstimmen, können wir hier mit Fug übergehen. Wir dürfen also dem Gesagten zufolge mit vollem Rechte behaupten, daß das ganze

kirchliche Alterthum der Meinung gewesen ist, Matthäus habe sein Evangelium ursprünglich in hebräischer Sprache verfaßt.

3. Hug sucht das Gewicht der angeführten Zeugnisse dadurch zu schwächen, daß er sagt, alle folgenden Zeugen seien abhängig von Papias; dieser aber als ein Mann „von sehr geringem Verstande" habe sich täuschen lassen durch ein falsches hebräisches Evangelium, welches die Ebioniten besaßen und welches diese *κατὰ Ματθαῖον* nannten. Allein das sind zwei Behauptungen, die sich nicht nur nicht beweisen lassen, sondern welche von vorn herein höchst unwahrscheinlich sind. Männer wie Irenäus, Origenes, Eusebius darf man nicht ohne Weiteres einer gedankenlosen Nachsprecherei bezüchtigen; und was dann das hebräische Evangelium der Ebioniten angeht, so verhält es sich damit nach den neuesten und umsichtigsten Forschungen (s. de Wette, Guericke u. A.) folgender Maaßen. Den hebräischen Matthäus betrachteten die Judenchristen in Palästina vorzugsweise als ihr Evangelium, und ihn fand Hieronymus noch unverfälscht bei den Nazaräern in Beröa. Aber schon sehr früh wurde er unter den Händen der judaisirenden Sekten verfälscht und verstümmelt, und ein solcher verfälschter und verstümmelter hebräischer Matthäus war das sogenannte *Ἑβραϊκόν* der Ebioniten, auch *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους* genannt. Diese wesentliche Verwandtschaft des *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους* mit dem hebräischen Matthäus-Evangelium macht es erklärlich, wie jenes von Vielen (von Epiphanius u. A.), die es nicht näher kannten, für den hebräischen Matthäus selbst gehalten werden konnte. Hieronymus hingegen kannte das Evangelium secundum Hebraeos genau, und unterschied es bestimmt von dem hebräischen Matthäus. Den letztern nämlich, welchen er bei den Nazaräern in Beröa fand, hat er abgeschrieben; das Hebräer-Evangelium aber, welches bei den Ebioniten und auch bei den Nazaräern in Gebrauch war, hat er in's Griechische und Lateinische übersetzt. Er sagt de vir. ill. c. 3.: „Porro ipsum hebraicum (scil. evangelium Matthaei) habetur usque hodie in Caesariensi bibliotheca, quam Pamphilus Martyr studiosissime confecit. Mihi quoque a Nazaraeis, qui in Beroea urbe Syriae hoc volumine utuntur, *describendi facultas fuit.*" Dagegen sagt er in demselben Werke c. 2.: „Evangelium quoque, quod appellatur secundum Hebraeos, et a me nuper in Graecum Latinum-

que sermonem translatum est etc." Und Comm. ad Matth. XII. 13.: „Evangelium, quo utuntur Nazaraei et Ebionitae, quod nuper in Graecum de Hebraeo sermone transtulimus, et quod vocatur *a plerisque* Matthaei authenticum." — Ebenso steht es mit den innern Gründen, aus welchen Hug die griechische Urschrift des Evangeliums Matthäi beweisen zu können meint. Wenn er z. B. hervorhebt, daß in demselben die Stellen aus dem A. T. meistens nach den LXX citirt werden, wenn er weiter sich beruft auf die allgemeine Verbreitung der griechischen Sprache in Palästina zur Zeit Christi, so beweiset dieß Alles nur, daß Matthäus sein Evangelium ursprünglich griechisch geschrieben haben könne, nicht aber, daß er es wirklich griechisch geschrieben habe.

4. Wir halten also fest an der alten Ueberlieferung, daß Matthäus sein Evangelium ursprünglich in hebräischer Sprache verfaßt habe, und daß unser griechischer Matthäus nur eine Uebersetzung des hebräischen Urtextes sei. Wer nun aber diese Uebersetzung gemacht habe, müssen wir mit dem h. Hieronymus unentschieden lassen: „Quis postea (Evangelium Matthaei) in graecum transtulerit, non satis certum est" (de vir. ill. c. 3.). In der Synopsis sacrae Script. unter den Werken des h. Athanasius (T. II. p. 202. edit Bened.) wird Jakobus, der Bruder des Herrn, als Uebersetzer angegeben: *Τὸ μὲν οὖν κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον ἐγράφη ὑπ᾽ αὐτοῦ τοῦ Ματθαίου τῇ Ἑβραΐδι διαλέκτῳ καὶ ἐξεδόθη ἐν Ἱερουσαλὴμ, ἡρμηνεύθη δὲ ὑπὸ Ἰακώβου τοῦ ἀδελφοῦ τοῦ Κυρίου τὸ κατὰ σάρκα, ὃς καὶ πρῶτος ἐχειροτονήθη ἐπίσκοπος ὑπὸ τῶν ἁγίων ἀποστόλων ἐν Ἱεροσολύμοις.* Nach Theophylakt und den Unterschriften einiger Minuskelhandschriften war Johannes der Uebersetzer. Andere meinen, zwei Schüler und Gehülfen des Matthäus hätten in seinem Auftrage und unter seinen Augen das Evangelium der Eine aramäisch, der Andere griechisch aufgeschrieben. Alle diese Meinungen entbehren aber jeder historischen Grundlage und sind bloße Hypothesen. Nur so viel ist gewiß, daß der griechische Matthäus schon in sehr früher Zeit vorhanden war, und daß dieser das sichere innere Gepräge der Originalität trägt. Letzteres beweiset schon der Umstand, daß die alttestamentlichen Citate weder durchgängig mit dem hebräischen Urtexte noch auch mit den LXX alle und ganz übereinstimmen,

sondern sich so frei und eigenthümlich bewegen, wie es sich bei einem gewöhnlichen Uebersetzer kaum erwarten läßt. Die größte Wahrscheinlichkeit hat also immerhin die Meinung derjenigen, welche annehmen, Matthäus selbst habe sein ursprünglich aramäisch verfaßtes Evangelium später in's Griechische übertragen, um willkürlichen und verkehrten Dolmetschungen vorzubeugen. Daß gleich im Anfange solche Uebersetzungen versucht wurden, darauf deuten die Worte des Papias in der oben angeführten Stelle: ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος. Wie nun aber auch immer die Sache sich verhalten möge, genug, die griechische Uebersetzung gelangte in der Kirche zu kanonischem Ansehen, während das hebräische Original von den hebräisch redenden Judenchristen Palästina's vorzugsweise in Beschlag genommen, bei deren bald sektenartigen Abgeschlossenheit aber auch frühzeitig schon so bedeutend corrumpirt wurde, daß es des apostolischen Namens nicht ferner würdig war und in der Dunkelheit zuletzt ganz verschwand (Guericke).

§. 3. Die ersten Leser, Zeit der Abfassung.

1. Auf die ersten Leser des Evangeliums Matthäi können wir schon aus der Ursprache den Schluß machen. Da nämlich Matthäus sein Evangelium, wie wir eben gezeigt haben, ursprünglich hebräisch d. i. in der syrochaldäischen Landessprache Palästina's verfaßte, so folgt daraus allein schon von selbst, daß er zunächst für die palästinischen Judenchristen schrieb. Ausdrücklich wird dieß auch bemerkt von Irenäus, Origenes, Eusebius und Hieronymus in den oben angeführten Stellen. Dazu kommt dann noch, daß auch die innere Beschaffenheit des Evangeliums auf palästinische Leser hinweiset. Wenn nämlich von jüdischen Sitten und Gebräuchen die Rede ist, oder wenn kleinere Ortschaften genannt werden, so fügen die andern Evangelisten meistentheils erklärende Bemerkungen hinzu für die auswärtigen Leser, für welche sie schrieben. Nicht so aber Matthäus; dieser setzt überall die Bekanntschaft seiner Leser mit jenen Gegenständen voraus. Vergleiche z. B. Mark. 7, 2—4. mit Matth. 15, 2. Daß aber der Uebersetzer des hebräischen Matthäus auch außerpalästinische Judenchristen im Auge gehabt habe, erhellt von vorn herein schon aus dem Uebersetzungsunternehmen selbst; und mit Rücksicht auf solche Leser ist es geschehen, daß

meistens zu den hebräischen Ausdrücken von dem Uebersetzer die griechischen Dolmetschungen hinzugefügt sind. Vgl. Matth. 1, 23. 27, 8. 33. 46.

2. Was dann die Zeit der Abfassung angeht, so war es constante Meinung der alten Kirche, daß Matthäus unter den Evangelisten zuerst geschrieben habe. So Irenäus (adv. haeres. 3, 1, 1.), Origenes (homil. 7. in Ios. und comment. in Ioh. T. IV. p. 132.) und die folgenden Väter. Eusebius berichtet dann näher in der oben (S. 29.) angeführten Stelle, Matthäus habe sein Evangelium verfaßt, als er im Begriffe gewesen, Palästina zu verlassen und sich unter die Auswärtigen zu begeben. Nach einer alten glaubhaften Tradition trennten die Apostel sich aber 12 Jahre nach der Himmelfahrt Christi, um in aller Welt die Heilsbotschaft zu verkünden. Hiernach hätte Matthäus sein Evangelium um das Jahr 42 n. Chr. verfaßt. Theophylakt und Euthymius Zigab. setzen die Abfassungszeit desselben in das achte, Nicephorus (2, 45.) in das fünfzehnte Jahr nach der Himmelfahrt Christi. Eine andere Notiz gibt uns aber Irenäus in der ebenfalls oben (S. 28.) bereits angeführten Stelle. Dieser h. Vater sagt nämlich, Matthäus habe sein Evangelium verfaßt, „als Petrus und Paulus in Rom predigten und die Kirche gründeten." Diese beiden Apostelfürsten predigten aber zusammen in Rom im Jahre 66 oder 67 n. Chr. Im letztern Jahre starben Beide daselbst den Martyrtod (s. Allg. Einl. in die paul. Briefe S. 58.). Hiernach verfaßte also Matthäus sein Evangelium um das Jahr 67 n. Chr. Beide Nachrichten lassen sich am wahrscheinlichsten so vereinen, daß man annimmt, Matthäus habe sein Evangelium hebräisch um das Jahr 42 n. Chr. verfaßt, dann aber um das Jahr 67 n. Chr. die griechische Uebersetzung desselben herausgegeben. Soviel ist wohl gewiß, daß auch unser griechisches Evangelium Matthäi vor der Zerstörung Jerusalems, also vor dem Jahre 70 n. Chr., verfaßt wurde. Darauf weiset unverkennbar der Inhalt des Kap. 24 hin, wo die Zerstörung Jerusalems mit dem Weltende in Einer prophetischen Anschauung zusammenfällt, ohne daß schon der Vorder- und Hintergrund derselben irgend historisch geschieden erschiene.

§. 4. Der Zweck und Inhalt.

1. Der Zweck, welchen Matthäus bei der Abfassung seines Evangeliums sich vorsetzte, war, wie aus dem Inhalte und der ganzen Anlage unverkennbar hervorgeht, zu zeigen, daß Jesus von Nazareth der im A. T. verheißene Messias der Juden sei. Daher beginnt er sein Evangelium mit der Genealogie Jesu von David und Abraham, als deren Sohn der Messias im A. T. vorherverkündiget war; daher die so häufige Nachweisung, wie im Leben Jesu sich alttestamentliche Weissagungen erfüllt haben, eingeleitet durch die solenne Formel: *ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ τοῦ θεοῦ (κυρίου) διὰ τοῦ προφήτου;* daher endlich die überall durchblickende Tendenz, in den Lehren, Thaten und Begegnissen Jesu dessen messianische Beglaubigung erscheinen zu lassen. Bei diesem Vorwalten der doktrinellen Tendenz kümmert sich Matthäus nicht darum, den Stoff im Einzelnen genau der Zeitfolge nach zu ordnen und eine streng chronologische Geschichte zu geben, sondern er stellt oft Gleichartiges, wenn auch der Zeit nach von einander Getrenntes, zusammen und sucht so die Begebenheiten und Reden Jesu unter Einen Ueberblick zu bringen.

2. Seinem Inhalte nach läßt sich das Evangelium Matthäi füglich in drei Haupttheile zerlegen:

I. Die Vorgeschichte, 1, 1 — 2, 23. In dieser Vorgeschichte gibt der Evangelist einzelne messianische Züge aus dem Leben Jesu vor dessen öffentlichem Auftreten. Er beginnt mit der Genealogie desselben, um seine theokratische Berechtigung an David's Throne nachzuweisen, und erzählt dann die wunder- und bedeutungsvolle Geschichte des Messiaskindes.

II. Geschichte der öffentlichen Wirksamkeit Jesu als des Messias, 3, 1 — 25, 46. Dieser Theil zerfällt in drei Abschnitte:

1) Weihe und Prüfung des Messias, 3, 1 — 4, 11. Johannes tritt als der im A. T. vorherverkündete Vorläufer des Messias auf und weiset auf Jesum als den Messias hin. Dieser wird von ihm getauft, durch den auf ihn herabkommenden h. Geist und durch eine himmlische Stimme zum messianischen Amte geweiht, sodann durch eine Versuchung des Satans geprüft.

2) Jesu Wirksamkeit in Galiläa, 4, 12 — 18, 35. In diesem Abschnitte schildert der Evangelist Jesum nach zwei Hauptgesichtspunkten, nämlich a. als Gesetzgeber und Wunderthäter, also als König der moralischen und physischen Welt, und b. als Propheten d. i. als den von Gott gesendeten Lehrer der Menschheit.

3) Jesu letzte Reise nach Jerusalem, sein feierlicher Einzug in diese Stadt und sein Aufenthalt daselbst, 19, 1 — 25, 46. Hier wird vorzugsweise der Kampf dargestellt, den Jesus mit seinen Gegnern zu kämpfen hatte, ein Kampf, welcher die letzte Katastrophe rasch herbeiführte. Den Schluß dieses Abschnittes bildet die großartige Rede Jesu über das Ende Jerusalems und das Ende der Welt.

III. Geschichte des Leidens und Sterbens des Herrn, 26, 1 — 27, 66., oder Jesus als Opferpriester für die Menschheit. Als Schluß folgt dann der Auferstehungsbericht, 28, 1—20.

So stellt also der erste Evangelist Jesum dar nach seinem dreifachen messianischen Amte als König, als Prophet und als Hohepriester.

Erster Theil.

Die Vorgeschichte.

(1, 1 — 2, 23.)

---

§. 1. Geschlechtsregister Jesu Christi.

1, 1 — 17.

Das neue Testament beginnt mit der Geschlechtstafel Jesu Christi; diese bildet gleichsam das Band, wodurch das neue Testament enge an das alte angeknüpft wird. Der von Gott gesandte Heiland und König Israel's ist der schon dem Abraham verheißene Saame, in welchem alle Geschlechter der Erde gesegnet werden sollten, er ist der Sohn David's, welcher das ewige Königreich besitzen sollte, das dem Manne nach dem Herzen Gottes in seinen Söhnen verheißen war. — Zu vergleichen ist Luk. 3, 23—38.

V. 1. Die Worte: „Geschlechtsregister Jesu Christi, des Sohnes David's, des Sohnes Abraham's", bilden gleichsam die Ueberschrift zu der V. 2—17. folgenden Genealogie. Der Ausdruck *βίβλος γενέσεως* entspricht dem hebräischen סֵפֶר תולְדת (1 Mos. 5, 1. 6, 9. 11, 10.), welches die LXX ebenfalls durch *βίβλος γενέσεως* übersetzen. Es ist aber das Wort סֵפֶר (von סָפַר = „erzählen, aufzählen") hier in seiner ursprünglichen Bedeutung von *enumeratio, catalogus* zu nehmen. Mit Unrecht haben Einige *βίβλος γενέσεως* im Sinne von „Geburtsgeschichte" als Ueberschrift des ganzen ersten oder der zwei ersten Kapitel genommen; noch weniger ist es zu billigen, wenn Andere den Ausdruck in der Bedeutung von „Lebensgeschichte" gefaßt und den ersten Vers als Ueberschrift des gan-

zen Evangeliums haben betrachten wollen (vgl. V. 18.). — Ἰησοῦς ist das hebräische יְהוֹשׁוּעַ oder, nach dem Exile abgekürzt, יֵשׁוּעַ; es war ein bei den Juden nicht selten vorkommender Name (vgl. 2 Mos. 24, 13. 4 Mos. 13, 16. Nehem. 7, 7.). Er bedeutet eigentlich: „Jehova ist Helfer." Im N. T. bezeichnet das Wort zunächst nur die menschliche Individualität, die historische Persönlichkeit des Erlösers; zugleich deutet er aber auch, wie andere bedeutungsvolle Namen des A. T. (z. B. Abraham, Israel u. s. w.) den geistlichen Charakter desselben an nach der Interpretation, die der Erzengel unten V. 21. von diesem Namen gibt: *αὐτὸς σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν.* — *Χριστὸς* ist der heilige Amtsname; er entspricht dem hebräischen מָשִׁיחַ = „Gesalbter", welches im A. T. theils von Priestern (3 Mos. 4, 3. 5. 16. Ps. 105, 15.), theils von Königen (Ps. 2, 2. Jes. 45, 1.) gebraucht wurde, weil diese durch Salbung zu ihrem Amte eingeweiht wurden. Seit Daniel (vgl. Dan. 9, 25 f.) galt aber dieser Name nach der messianischen Auslegung von Ps. 2. vorzugsweise dem von den Propheten geweissagten und von allen Frommen in Israel heiß ersehnten Priester und Könige *κατ' ἐξοχήν*, welcher Israel erlösen und das durch die Sünde zerstörte Reich Gottes auf Erden wiederherstellen werde. In den apostolischen Briefen und in der Apostelgeschichte erscheint dieser Amtsname bereits als Eigenname. — Matthäus nennt hier Jesum den Sohn David's und diesen den Sohn Abraham's (*υἱοῦ Ἀβραάμ* ist nämlich Apposition zu *Δαυίδ* und nicht zu *Χριστοῦ*). Sein Hauptzweck war, Jesum als den dem jüdischen Volke verheißenen Messias darzustellen (vgl. Einl. S. 34); für diesen Zweck genügte es aber, die Genealogie mit Abraham, dem Stammvater des ganzen jüdischen Volkes, zu beginnen. Er nennt zurückspringend nur die beiden größten Stammväter, weil an diese vorzugsweise die Verheißung ergangen war, daß aus ihrem Saamen der Messias werde geboren werden (vgl. 1 Mos. 22, 18. 2 Sam. 7, 12. 28, 1—6.). Weiter reicht der Gesichtskreis des Evangelisten Lukas. Dieser will Jesum darstellen als den Erlöser der ganzen Menschheit und nicht bloß des jüdischen Volkes. Deßhalb steigt er in seiner

Genealogie bis auf Adam, den Urvater des gesammten Menschengeschlechts, auch der Heiden, hinauf. — In der Schreibung der Eigennamen herrscht in den Handschriften, Versionen und bei den Vätern vielfache Verschiedenheit. So lesen wir hier *Δαυίδ* und *Δαυείδ* (entsprechend dem seltneren דָּוִיד für דָּוִד; ει wurde wie lang ι gesprochen); V. 5. *Βοόζ* und *Βοός*, *Ἰωβήδ* und *Ὠβήδ*; V. 10. *Ἀμώς* und *Ἀμών* u. s. w. (s. Tischendorf Nov. Test. graece edit. 7.).

V. 2 ff. Zu V. 2. vgl. 1 Mos. 21, 2 ff. 25, 26 ff. 29, 35. Außer Judas, dem die Verheißung des Messias geschah (1 Mos. 49, 10., vgl. Hebr. 7, 14.), durch welchen also auch die Genealogie weiter geführt wird, nennt der Evangelist noch die Brüder desselben, weil die zwölf Söhne Jakobs die Stammväter des israelitischen Volkes, des Volkes der Verheißung, wurden und deßhalb einer besondern Hervorhebung bedurften. — Die Partik. *δέ* in *Ἰσαὰκ δὲ ἐγέννησε* und im Folgenden dient überall nur zur Aneinanderreihung der einzelnen Sätze und wird im deutschen am besten durch „und" wiedergegeben (vgl. Win. S. 393.). — V. 3.: „Und Judas zeugte den Phares und den Zara mit der Thamar." Phares und Zara waren uneheliche Zwillingssöhne des Judas. Thamar nämlich, die Schwiegertochter des Judas, empfing sie von ihrem Schwiegervater, indem sie ihn täuschte (1 Mos. 38, 16—30.). Daß der Evangelist hier die beiden Söhne Juda's nennt, wo er doch eben bei Jakob nicht den Zwillingsbruder Esau aufgeführt hat, hat wahrscheinlich einen mystischen Grund. Nach der Erzählung der Genesis a. a. O. war es nämlich bei der Geburt dieser beiden Zwillinge zweifelhaft, wer der Erstgeborene und somit der Ahnvater Christi werden sollte. Zara war von der Hebamme bereits als der Erstgeborene bezeichnet, und doch ging Phares zuerst aus dem Mutterschooße hervor. Da also Zara so nahe daran stand, Christi Stammvater zu werden, so führt ihn der Genealog der Ehre wegen mit auf (Maldonat). — Auffallend ist es, da sonst in den jüdischen Genealogien die Mütter nicht aufgeführt werden, daß Matthäus außer der allerseligsten Jungfrau Maria, die er nothwendig nennen mußte, noch vier Frauen in seiner Genealogie aufführt, und zwar grade solche, an denen eine sittliche Makel haftete; denn Thamar, Rahab (V. 5.)

und Bethsabee (V. 6.) waren Buhlerinnen und Ruth (V. 5.) war eine Heidin. Origenes, Hieronymus u. A. meinen, der Evangelist habe damit andeuten wollen, daß Christus, der um der Sünde willen in die Welt kam und Alle erlösen wollte, sich gewürdigt habe, Sünderinnen und Heidinnen zu seinen Ahnmüttern zu haben. Besser aber nehmen wir an, daß Matthäus diese Frauen deßhalb genannt habe, weil grade sie auf außerordentliche Weise in den Beruf, die Genealogie des künftigen Messias fortzuführen, eingetreten waren, um so auf die wunderbare Gnadenführung in der Ordnung der Messiaslinie hinzudeuten. — Zu *Φαρὲς δὲ ἐγέννησεν κ. τ. λ.* vgl. 1 Chron. 2, 5. 9. Der Stammbaum von Phares bis David findet sich, grade so wie hier, auch Ruth 4, 18—22. — V. 4. Von den hier genannten Personen: Aram, Aminadab, Naasson und Salmon, ist weiter nichts bekannt als eben nur ihre Namen. — V. 5. Daß Salmon die Rahab, die bekannte Buhlerin (*ἡ πόρνη*, Hebr. 11, 31.) von Jericho (Jos. 2.), heirathete, davon schweigt das A. T.; der Genealoge schöpfte also hier aus der Tradition. Nach einer andern Tradition, die sich im Talmud (Megill. f. 14, 2., Koheleth R. 8, 10.) findet, heirathete Josue die Rahab.

V. 6 f.: „Und Jesse erzeugte den David, den König." Der Artikel vor *Δαυείδ*, obgleich eine artikulirte Apposition folgt, weiset auf V. 1. zurück: „den oben schon genannten David." Mit David trat die Geschlechtsfolge in die Königswürde ein; daher die Apposition *τὸν βασιλέα* und gleich das nachdrücklich wiederholte *ὁ βασιλεύς* (nach der am meisten verbürgten Lesart). Als König wurde David der Typus Christi, des Königs per eminentiam. „Und David der König zeugte den Salomon mit dem Weibe des Urias." Vgl. 2 Sam. 12, 24. — *ἐκ τῆς τοῦ Οὐρίου* sc. *γυναικός* (s. Win. S. 171.). — Zu V. 7. vgl. 1 Kön. 11, 43. 14, 31. 15, 8.

V. 8 ff. Zu V. 8. vgl. 1 Chron. 3, 10 ff. 2 Chron. 26, 1. — „Und Joram zeugte den Ozias." Hier sind drei Generationen übersprungen; denn Joram zeugte den Ochozias, dieser den Joas, dieser den Amasias und dieser endlich den Ozias, welchen wir hier haben (vgl. 2 Kön. 8, 24. 11, 2. 12, 1. 2 Chron. 26, 1.). Solche Auslassungen waren zwar in den orientalischen Genealogien nichts Ungewöhnliches, und finden

sich auch im A. T. (z. B. 1 Chron. 8, 1. vgl. 1 Mos. 46, 21.); allein wir müssen doch hier nach einem Grunde fragen. Seit Hieronymus nimmt man gewöhnlich an, Matthäus habe die drei Mittelglieder ausgelassen, um genau 14 Glieder in dieser Abtheilung zu erhalten, da er V. 17. die ganze Genealogie Christi in 3 mal 14 Glieder theilt. Andere (Meyer, Ewald) meinen, die Aehnlichkeit der Namen Ὀχοζίας und Ὀζίας habe die Auslassung veranlaßt. Wahrscheinlich waltet aber auch hier wieder ein mystischer Grund vor. Die drei ausgelassenen Könige stammten nämlich mütterlicher Seits von Achab, indem Joram die Tochter Achabs, die schändliche Athalia, heirathete und mit ihr den Ochozias zeugte. Gott hatte aber nach 1 Kön. 21, 22. geschworen, die ganze Nachkommenschaft des Achab zu vertilgen; die Nachkommenschaft wird aber in der h. Schrift gerechnet bis zum vierten Geschlechte. Da also die drei Generationen in den Augen Gottes gleichsam gar nicht existirten, so läßt Matthäus in der Genealogie des Messias diese ganz aus. So schon einige Väter, Maldon. u. A. — Zu V. 9. vgl. 2 Chron. 26, 23. 27, 9. 28, 27. — Zu V. 10. vgl. 2 Chron. 32, 33. 33, 20. 25.

V. 11. Nach 1 Chron. 3, 15. zeugte Josias vier Söhne: Johanan oder Joachas, Eliakim oder Joakim, Sedekias und Sellum. Als Josias getödtet war, folgte ihm in der Regierung zuerst der älteste Sohn Joachas; aber nach einer dreimonatlichen Regierung führte der König von Aegypten, Pharao, ihn gefangen nach Aegypten, woselbst er starb. An seine Stelle setzte Pharao den zweiten Sohn des Josias, den Joakim. Dieser regierte 11 Jahre; da tödtete ihn der König von Babylon, Nabuchodonosor, und setzte statt dessen den Sohn desselben, den Joachim oder Jechonias auf den Thron. Jedoch nach drei Monaten führte er diesen gefangen nach Babylon und machte an seiner Stelle den Oheim desselben, den dritten Sohn den Josias, den Sedekias zum Herrscher (2 Kön. 23. 24.). Hiernach liegt also in diesem Verse eine dreifache Schwierigkeit: 1) Josias wird hier als der Vater des Jechonias aufgeführt, da er doch nach 1 Chron. 3, 15. 16. dessen Großvater war: Josias — Joakim — Jechonias; 2) dem Jechonias werden hier „Brüder" beigelegt, da er doch nach 1 Chron. 3, 16. nur Einen Bruder, Sedekias, hatte; 3) Josias wird hier dargestellt als noch lebend zur Zeit der babylonischen Gefangenschaft, da er doch schon fast

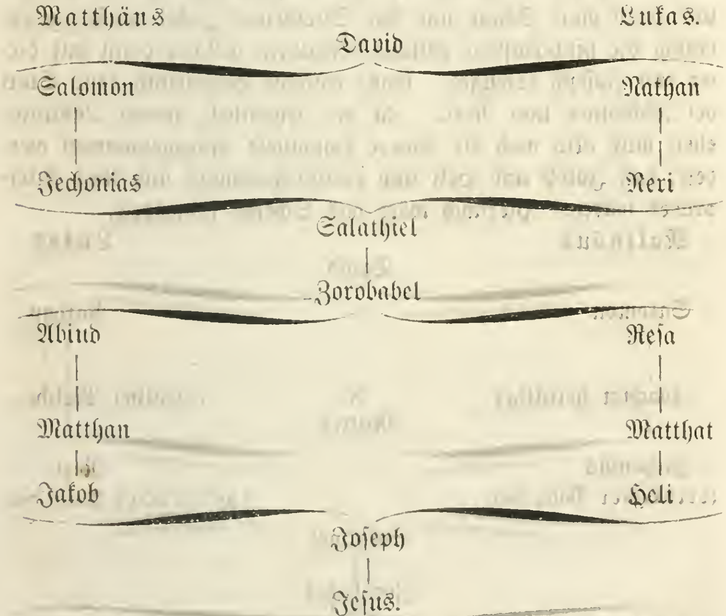
20 Jahre vorher gestorben war. — Zur Lösung dieser Schwierigkeiten hat man verschiedene Wege eingeschlagen. Einige meinen, Matthäus habe hier wieder, ähnlich wie V. 8., ein Zwischenglied übersprungen, nämlich den zweiten Sohn des Josias, den Joakim, und ergänzt müßte es heißen: Ἰωσίας δὲ ἐγέννησε τὸν Ἰωακείμ· Ἰωακεὶμ δὲ ἐγέννησε τὸν Ἰεχονίαν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ κ. τ. λ. Wirklich haben einige Handschriften (M. U. al. fere 30.) und Versionen diese Lesart; sie ist aufgenommen in den Ausgaben von Colinäus und H. Stephanus und noch neuerlich vertheidigt von Rink (Lucubr. crit. p. 245 ss.). Allein bei dieser Lesung bleibt doch die zweite Schwierigkeit bestehen, wornach dem Jechonias „Brüder" beigelegt werden. Daher sagen Maldonat u. A.: Jechonias und Joakim sei im Hebräischen dasselbe Wort, hier also wirklich der zweite Sohn des Josias, der im A. T. Joakim oder Eliakim genannt werde, gemeint. Der V. 12. genannte Jechonias, der Vater des Salathiel, sei dann nicht derselbe mit diesem, sondern dessen Sohn. Allein bei dieser Erklärung bleibt wiederum die dritte Schwierigkeit ungelöset. Am besten reimt sich alles, wenn wir (mit Ewald u. A.) annehmen, daß sich hier wegen Gleichklang der Wörter schon früh ein Schreibfehler in den Text eingeschlichen habe, und V. 11. ursprünglich so gelautet habe: Ἰωσίας δὲ ἐγέννησε τὸν Ἰωακεὶμ καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ· Ἰωακεὶμ δὲ ἐγέννησε τὸν Ἰεχονίαν ἐπὶ τῆς μετοικεσίας Βαβ. Bei dieser Lesart erhalten wir zugleich für diese Abtheilung 14 Glieder von David an (V. 17.). Also: „Und Josias zeugte den Joakim und dessen Brüder; und Joakim zeugte den Jechonias zur Zeit der Wegführung nach Babylon." Der Genealog nennt die „Brüder" des Joakim, weil diese der Reihe nach Könige waren. — μετοικεσία = גּוֹלָה, 1 Chron. 5, 22. Ezech. 12, 11. 2 Kön. 24, 16. Der Genitiv Βαβυλῶνος steht im Sinne von εἰς Βαβυλῶνα. Vgl. Matth. 10, 5.: ὁδὸς ἐθνῶν (Win. S. 169.).

V. 12 ff.: „Und nach der Wegführung nach Babylon (also während des babylonischen Exils) zeugte Jechonias den Salathiel, und Salathiel zeugte den Zorobabel." Zwischen Salathiel und Zorobabel ist nach 1 Chron. 3, 18. Phadaja ausgelassen. Jedoch wird auch Esdr. 3, 2. 5, 2. Zoroba-

bel der Sohn Salathiels genannt. — Die V. 13—15. folgenden Stammglieder nach Zorobabel kommen im A. T. nicht vor. David's Familie war bereits in Dunkel gehüllt, damit, seines königlichen Ursprungs ungeachtet, der Sohn Gottes in der tiefsten Niedrigkeit geboren würde. Aber woher wußte Matthäus diese Zwischenglieder? Wahrscheinlich fand unser Evangelist den ganzen Stammbaum Christi schon fertig vor. Denn im alten Bunde, wo alle Verheißung, aller Segen auf leiblicher Abstammung ruhete, wurden die Genealogien in den einzelnen Familien mit der größten Sorgfalt verzeichnet und aufbewahrt. Besonders war dieß in der Familie Davids der Fall, da aus ihr der Messias hervorgehen sollte. Nach der Zerstörung Jerusalem's und der Zerstreuung des jüdischen Volkes hörte die Führung der Geschlechtsregister allmählich auf, und jetzt würde sich Niemand mehr als einen Sohn David's mit Sicherheit ausweisen können. Daraus erhellt allein schon, wie vergeblich die Juden noch auf einen Messias hoffen.

V. 16.: „Und Jakob zeugte den Joseph, den Mann Maria's, aus welcher erzeugt wurde Jesus, der genannt wird Christus." — *ἄνδρα* ist nicht, wie Einige wollen „Verlobter", sondern im gewöhnlichen Sinne als Ehegatte zu nehmen. Denn als der Genealoge schrieb, war Joseph schon längst der Gatte der Maria gewesen. Der Name *Μαρία* oder *Μαριάμ* entspricht dem hebr. Eigennamen מִרְיָם (2 Mos. 15, 20. 1 Chron. 4, 17.), von מָרָה = „stark sein, herrschen." — Durch das *ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς* deutet Matthäus schon im voraus an, was er V. 18 ff. weiter erzählt, daß nämlich Joseph nicht der leibliche, sondern nur der putative Vater Jesu gewesen sei. Aber wie? Matthäus gibt also hier nicht das Geschlechtsregister Jesu, sondern nur die Genealogie Joseph's, und doch sagt er in der Ueberschrift: *βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*? Wie ist dieser Widerspruch zu lösen? — Ihre Erledigung findet diese Schwierigkeit durch die Beantwortung der andern Frage: wie ist das Geschlechtsregister, welches Matthäus gibt, in Einklang zu bringen mit dem, welches der Evangelist Lukas 3, 23 ff. verzeichnet hat? Beide Genealogien weichen nämlich in mehreren Punkten von einander ab: 1) Matthäus fängt seine Genealogie bei Abraham an, und steigt bis zu Christus herab: Lu-

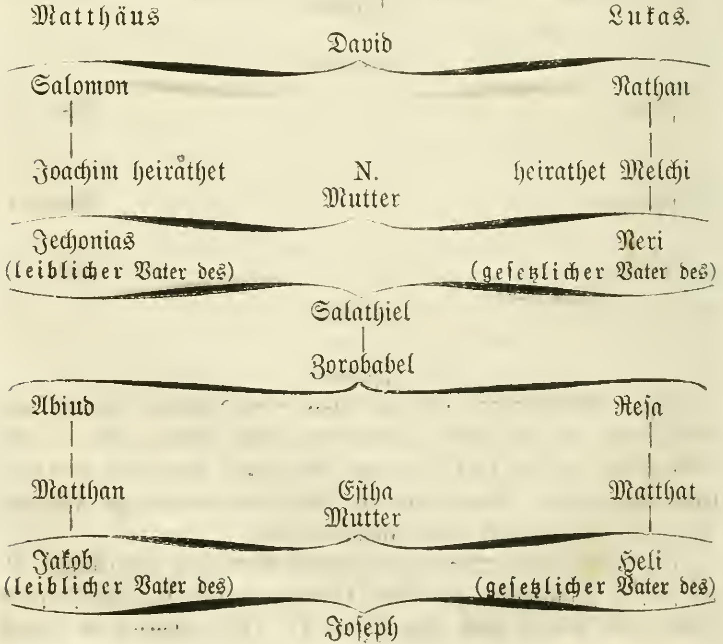
kas dagegen steigt von Christus bis zu Adam hinauf. Dieses macht jedoch keinen wesentlichen Unterschied, sondern zeigt nur, daß beide Genealogen einen verschiedenen Zweck im Auge hatten. Vgl. zu V. 1. Wichtiger ist 2) der Unterschied, daß beide Stammbäume von David an auseinander gehen, indem Matthäus durch Salomon, Lukas aber durch einen andern Sohn David's, durch Nathan, die Reihenfolge der Geschlechter herabführt. In Salathiel und Zorobabel vereinigen sich wieder beide Genealogien, um dann noch einmal auseinander zu gehen und zuletzt in Joseph, dem Pflegevater Jesu, sich wieder zu vereinen. Folgendes Schema wird das Verhältniß beider Stammbäume verdeutlichen:



Nach Matthäus ist also der Vater des Joseph Jakob und der Vater des Salathiel Jechonias; nach Lukas aber ist der Vater des Joseph Heli und der Vater des Salathiel Neri. — Um nun beide Genealogien in Uebereinstimmung zu bringen, hat man verschiedene Wege eingeschlagen:

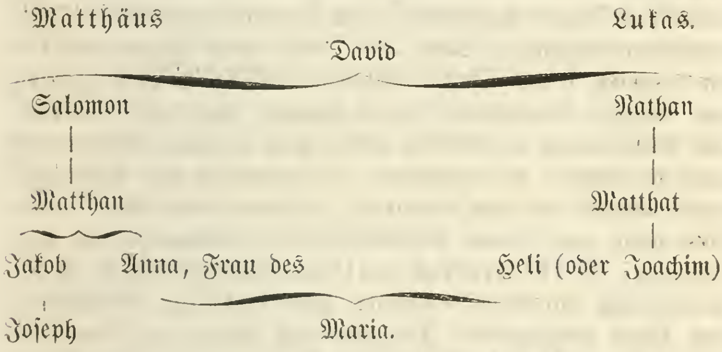
I. Einige ältere Ausleger, Julius Afrikanus (bei Euseb. H. E. 1, 7.), Ambrosius (in Luc. Comment. lib. III.) u. A., und unter den neuern auch Hug (Einl. II. 270.) nehmen in diesem

Geschlechtsregister eine doppelte Leviratsehe an. Nach 5 Mos. 25, 6. mußte nämlich der Bruder die Wittwe seines verstorbenen Bruders heirathen, falls dieser keine Kinder mit ihr erzeugt hatte. Eine solche Ehe nannte man eine *Levirats-* oder *Pflichtehe*. Die Kinder, welche er dann mit dieser Wittwe erzeugte, wurden *gesetzlich* angesehen als Kinder des verstorbenen Bruders und auch nach diesem benannt. Man nimmt nun an, daß Matthäus den *gesetzlichen*, Lukas aber den *leiblichen* Vater aufführe, oder auch umgekehrt. Dann stellt sich die Sache nach Euthymius so: Estha (?) heirathete den Matthat und erzeugte von ihm den Heli; nach dem Tode des Matthat heirathete sie den Matthan und gebar von ihm den Jakob. Heli heirathete und starb ohne Söhne und sein Stiefbruder Jakob mußte gesetzmäßig die hinterlassene Wittwe heirathen, welcher dann mit dieser den Joseph erzeugte. Ganz dasselbe Verhältniß fand Statt bei Jechonias und Neri. Zu der Hypothese zweier Leviratsehen muß also noch die andere Hypothese hinzugenommen werden, daß Jakob und Heli und ebenso Jechonias und Neri Stiefbrüder waren. Hiernach wäre das Schema folgendes:



Gegen diese äußerst complicirte Doppelhypothese spricht aber: 1) daß das Leviratsgesetz nachweisbar nur bei leiblichen Brüdern galt; ob es auch bei Stiefbrüdern seine Anwendung fand, ist sehr zweifelhaft. Dann 2) wären in diesem Falle beide Genealogien die des Joseph, was deßhalb unpassend erscheint, weil Jesus leiblich von David und Abraham nicht durch Joseph, sondern durch Maria abstammte.

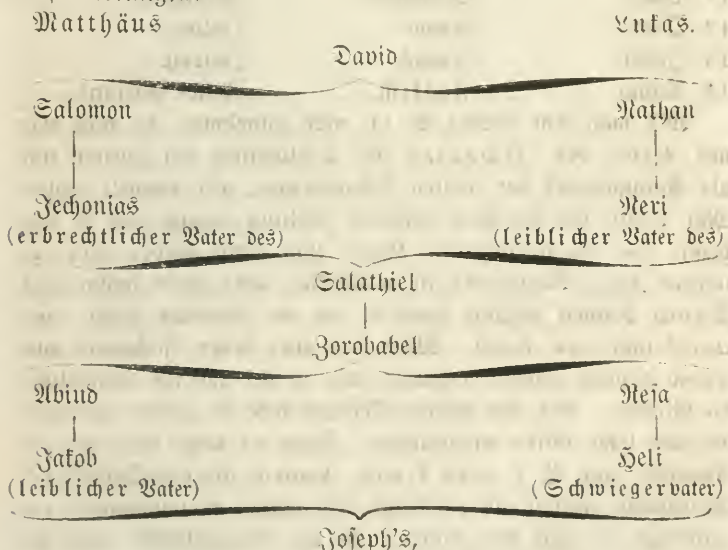
II. Eine zweite Erklärung hat ihren Hauptvertreter in Cornelius a Lap. gefunden. Dieser ist der Meinung, daß beide Genealogien die der Maria seien und zwar so, daß diese mütterlicher Seits durch Salomon, väterlicher Seits aber durch Nathan von David abstammte nach folgendem Schema:



Nach dieser Ansicht waren also Joseph und Maria Bruder- und Schwesterkinder; und da Maria, wie man weiter annimmt, eine Erbtochter war, so mußte sie nach 4 Mos. 36, 7. 8. einen Mann aus ihrem Stamme nehmen. Für die erste Annahme, daß die Mutter Maria's, Anna, die Schwester des Jakob gewesen sei, haben wir allerdings keine historischen Zeugnisse; die andere Annahme indeß, daß Maria eine Erbtochter war, ist sehr passend zur Erklärung ihrer Reise nach Bethlehem, Luk. 2, 3—5., um sich dort am Geburtsorte David's schätzen zu lassen. Obgleich diese ganze Deutung immerhin nur eine Hypothese ist und sich nicht strenge beweisen läßt, so hat sie doch etwas Ansprechendes. Nach ihr wäre diejenige Linie des davidischen Geschlechts, aus welcher der Messias hervorgehen sollte, in einer Erbtochter geendigt, welche dann den verheißenen ewigen Erben des davidischen Thrones gebar, und so den Stammbaum für immer schloß.

III. Eine dritte Erklärung, zuerst angedeutet von Epiphanius, verbindet die Ansicht, daß Maria eine Erbtochter war, mit einer andern, nach welcher Matthäus die Genealogie Josephs, Lukas aber die Genealogie Maria's mitgetheilt habe, und diese Deutung scheint die passendste zu sein. Der Hauptzweck, welchen Matthäus bei der Abfassung seines Evangeliums sich vorsetzte, war der: Jesum als den im A. T. verheißenen Messias zu erweisen. Zu diesem Zwecke mußte er darthun, daß Jesus der rechtmäßige Erbe und Fortsetzer des davidischen Königthums sei. Er mußte also die leibliche Abstammung bei Seite lassen und auf die theokratisch-gültige zurückgehen; er mußte seinen erbrechtlichen Zusammenhang mit der salomonischen Linie des davidischen Hauses nachweisen. Dazu forderte besonders die Fundamentalweissagung 2 Sam. 7, 13. auf, worin Jehova dem David verheißt, seinen Thron festzustellen bis in Ewigkeit. Joseph war nun der Stammhalter dieses Hauses, und seine theokratische Berechtigung an David's Thron ging in Folge seiner durch göttliche Fügung herbeigeführten Verheirathung mit Maria auf deren dadurch von ihm adoptirten göttlichen Sohn über. Lukas aber hatte von seinem heidenchristlichen Standpunkte aus kein Interesse, die theokratisch-gültige Nachfolge Christi zu beweisen; ihm war es viel wichtiger, seine leibliche Abstammung von David nachzuweisen. Daß aber auch Maria von David abstammte, zeigt schon die Anrede des Engels, der den Sohn, welchen sie gebären sollte, ohne Rücksicht auf Joseph, einen Sohn David's nennt (Luk. 1, 32.). Auch nach Jes. 7, 14. Mich. 5, 1. Apstg. 2, 30. Röm. 1, 3. 2 Tim. 2, 8. Hebr. 7, 14. müssen wir jedenfalls daran festhalten, daß Christus nach seiner menschlichen Natur der leibliche Nachkomme David's war. Hiernach war also Heli, oder wie die Tradition bei Epiphanius (orat. de laud. b. Virg. T. II. p. 292.) und Johannes Damasc. (de fide orthod. IV. c. 15.) ihn mit einem Namen von gleicher Bedeutung nennt, Joachim, der leibliche Vater Maria's. Heli nämlich ist eine Abkürzung von Heliakim, אליקים aber und יהויקים bezeichnet dasselbe: „Gott oder Jehova ist Aufrichter" (vgl. 2 Kön. 18, 18. 23, 34. 1 Chron. 3, 15.). Auch jüdische Quellen (Hieros. Hagigah fol. 77, 4. bei Lightfoot hor. hebr. et talmud. p. 750.) geben Heli als Vater Maria's an.

Wenn nun bei Luk. 3, 23. Joseph der Sohn Heli's heißt, so ist „Sohn" entweder mit Einigen in der Bedeutung von Schwiegersohn zu nehmen, wie Ruth. 1, 11. 12. u. ö., oder es ist mit Andern eine von der gewöhnlichen abweichende Eintheilung des Textes vorzunehmen. Lesen wir nämlich mit Tischendorf den allerdings stark verbürgten Artikel τοῦ vor Ἰωσήφ, so können wir die Worte so abtheilen: ὢν υἱός, ὡς ἐνομίζετο τοῦ Ἰωσήφ, τοῦ Ἡλί κ. τ. λ., „und er war ein Sohn, wie man glaubte Joseph's, Heli's, Matthat's u. s. w.", d. h. man hielt ihn für einen Sohn Joseph's, in Wirklichkeit war er aber der Sohn (Enkel) Heli's u. s. w. Die beiden Stammbäume Joseph's und Maria's laufen dann in Zorobabel und Salathiel zusammen. Daß dann weiter hinauf Matthäus Salathiel's Abkunft auf Salomon, Lukas hingegen auf Nathan zurückführt, erklärt sich leicht durch die Annahme einer Leviratsehe: Matthäus gibt Salathiels erbrechtliche, Lukas dessen leibliche Abstammung an. Hiernach lassen sich die beiden Genealogien auf folgende Weise vereinigen:



des erbrechtlichen Vaters Jesu Christi.

V. 17.: „Alle Geschlechter also von Abraham bis David sind vierzehn Geschlechter, und von David bis zur Wegführung nach Babylon vierzehn Geschlechter,

und von der Wegführung nach Babylon bis Christus vierzehn Geschlechter." Der Evangelist theilt die Genealogie Christi in drei Abtheilungen, jede zu vierzehn Generationen ein. Nach der Lesart, die wir V. 11. angenommen haben, kommt diese Zahl genau heraus: nämlich:

	I.	II.	III.
1.	Abraham.	Salomon.	Jechonias.
2.	Isaak.	Roboam.	Salathiel.
3.	Jakob.	Abia.	Zorobabel.
4.	Judas.	Asa.	Abiud.
5.	Phares.	Josaphat.	Eliakim.
6.	Esrom.	Joram.	Azor.
7.	Aram.	Ozias.	Sadok.
8.	Aminadab.	Joatham.	Achim.
9.	Naasson.	Achaz.	Eliud.
10.	Salmon.	Ezechias.	Eleazar.
11.	Booz.	Manasses.	Matthan.
12.	Obed.	Amon.	Jakob.
13.	Jessai.	Josias.	Joseph.
14.	David.	Joakim.	Jesus Christus.

Will man jene Lesart V. 11. nicht annehmen, so muß man mit Vielen den Jechonias als Schlußglied der zweiten und als Anfangsglied der dritten Tessaradekade, also doppelt zählen. Man beruft sich für diese doppelte Zählung darauf, daß es dort heißt: *ἕως τῆς μετοικεσίας Βαβ.*; und dann wieder *ἀπὸ τῆς μετοικ. Βαβ.* Allein dieß ist willkürlich; denn dann müßte auch David doppelt gezählt werden, da es ebenfalls heißt: *ἕως Δαυίδ* und *ἀπὸ Δαυίδ*. Wenn wir aber neben Jechonias auch David doppelt zählen, erhalten wir in der zweiten Abtheilung 15 Glieder. Bei der dritten Tessaradekade ist Jesus jedenfalls als das letzte Glied mitzuzählen. Denn es heißt hier *ἕως τοῦ Χριστοῦ*, und V. 1. wird *Ἰησοῦς Χριστός* als das Subjekt der Genealogie, mithin als der Letzte des ganzen Stammbaumes angekündigt. — In der Eintheilung der Generationen nach der Zahl 14 mit Einigen (Michael., Eichhorn, Kuinöl) eine bloße Gedächtnißhülfe anzunehmen, ist abgeschmackt. Auch ist die Zahl 14 nicht mit Andern (Surenh., Ammon) in kabbalistischer Weise auf den Namen David zu beziehen, dessen hebräische

Buchstaben nach jüdischer Sitte gezählt diese Zahl ausmachen (דוד = 4 + 6 + 4); denn es handelt sich hier nicht um David, sondern um Jesus. Ohne Zweifel hat diese Eintheilung einen mystischen Grund, und der wahrscheinlichste scheint uns folgender zu sein: 14 ist = 2 × 7. Die Zahl 7 aber galt bei allen alten Völkern, besonders bei den Juden, als eine heilige Zahl. Denn sie besteht aus 3 + 4. Die Zahl 3 war aber das Symbol der Gottheit und 4 die Signatur der Welt. Die Zahl 7 also als zusammengesetzt aus 3 und 4 war das Symbol der Verbindung Gottes mit der Welt, die Religionszahl; und da alle Religion des gefallenen Menschen auf Versöhnung und Heiligung beruht: Versöhnungs- und Heiligungszahl. Daher waren der siebente Tag, das siebente Jahr den Juden heilig; überhaupt hatte die Zahl 7 im ganzen jüdischen Cultus eine große Bedeutung. Die Zahl 3 × 14 = 6 × 7 bildet also sechsmal die heilige Siebenzahl. Mit Christo trat die Fülle der Zeit ein; mit ihm schloß das sechste Sieben und begann zugleich das siebente Sieben, gleichsam die Jubelgeneration oder die letzte Weltwoche, die dereinst in den ewigen Sabbath ausgehen wird. Daß unser Evangelist hier 3 × 14 und nicht 6 × 7 genommen hat, rührt wohl daher, weil die jüdische Geschichte von ihrem Beginne bis zur Vollendung, also von Abraham bis Christus sich ganz naturgemäß in drei Hauptperioden theilt: 1) die Periode der reinen Theokratie von Abraham bis David; 2) die Periode der Monarchie von David bis zum babylonischen Exile; 3) die Periode der Hierarchie vom babylonischen Exile bis Christus (vgl. Ewald, Geschichte des Volkes Israel.).

§. 2. Die Geburt Jesu.

1, 18—25.

Man hat in neuerer Zeit sich nicht gescheut, die folgende Erzählung von der wunderbaren Geburt Jesu einen historischen Mythos zu nennen. Zur Begründung dieser Ansicht hat man sich dann auf alte Traditionen berufen, welche die Geburt großer Männer z. B. des Buddha, Zoroaster, Platon u. a. poetisch ausschmücken und sie von Jungfrauen Geborene (παρθενογενεῖς) nennen. Allein gegen eine solche mythische Deutung

spricht 1) der nüchterne Ernst, womit unser Evangelist die Geschichte der Geburt Jesu erzählt. Nichts Phantastisches ist in der ganzen Erzählung zu finden; nur schlicht und recht ohne allen Schmuck wird das Faktum referirt, und zwar 2) zu einer Zeit, wo die Zeitgenossen Jesu größtentheils noch lebten, etwa 30 Jahre nach seinem Heimgange. Mythen von großen Männern bilden sich aber erst im Verlaufe von Jahrhunderten. Was dann 3) die Berufung auf alte mythologische Traditionen angeht, so sind diese der biblischen Erzählung durchaus nicht entgegen, sondern bestätigen dieselbe vielmehr. Denn jene mythischen Traditionen von der Geburt großer Männer bezeugen nur das ganz richtige Gefühl der alten Welt, daß auf dem Wege natürlicher Zeugung, also aus dem Schooße der Menschheit allein nichts hervorgehen könne, was dem Ideal, das sich dem menschlichen Geiste darstellt, entspreche. Dieses wahre und richtige Gefühl, diese dunkle Ahnung der alten Welt hat aber in Christo ihre Erfüllung gefunden. Ueberhaupt hat die treibhausartige Entwicklung der heidnischen Naturreligion manche religiöse Wahrheit, die auf den Wegen göttlicher Offenbarung nur langsam und spät reifen konnte, vorausgegriffen, aber meistens auch zugleich zu lügenhafter Caricatur verzerrt und verkehrt. Wir erinnern nur an das in allen Naturreligionen ausnahmslos geübte Menschenopfer, welches nur ein entsetzlicher, gewissermaßen weissagender Nothschrei der gottverlassenen Menschheit war, der erst auf Golgatha sich in Jubel- und Dankeshymnen auflösen konnte. Dahin gehören auch die pantheistischen Trinitäts- und Inkarnationstheorien u. s. w. Dazu kommt 4) daß die Erzählung von der Erzeugung Christi durch den h. Geist mit seiner ganzen Bestimmung, der Arzt und Erlöser der kranken, unter dem Joche der Sünde seufzenden Menschheit zu sein, in nothwendigem Zusammenhange steht. Christus mußte einerseits im Geschlechte wurzeln, damit sein Verdienst an alle Menschen übergehen, und er der Vater eines neuen Geschlechtes werden konnte. Denn nur im Geschlechte als einem organischen Ganzen, nicht in der Welt der reinen Geister, kann eine Uebertragung und Vererbung wie der Schuld so auch des Verdienstes stattfinden. Christus mußte andrerseits aber auch über dem Geschlechte stehen; er durfte nicht aus sündigem Saamen erzeugt sein, um für Andere verdienen zu können, oder, wie es Hebr. 7, 27. heißt,

damit er nicht zuerst für sich ein Opfer zu bringen brauchte. Noch von einer andern Seite läßt sich die Sache betrachten. „Wäre Jesus nicht nur von einem Weibe geboren, sondern auch von einem Manne erzeugt worden, so würde er noch vor der Vereinigung der Gottheit mit ihm eine volle menschliche Persönlichkeit gehabt haben; dann hätte sich nur mit dem schon ganz vorhandenen Menschen Jesus der ewige Sohn Gottes, wenn auch auf höhere und vollkommnere, doch auf ähnliche Weise vereinigen können, als er mit Menschen sich vereinigt, welche Kinder Gottes werden durch ihn. Aber indem Jesus von einer Jungfrau geboren wurde, hatte der Sohn Gottes in Jesu zwar menschliche Natur angenommen, aber so, daß der Mensch Jesus in keinem Sinne schon da war, ehe der Sohn Gottes in's Fleisch kam, sondern erst durch die Fleischwerdung des Sohnes Gottes entstand. Durch diese wunderbare Geburt ist daher der Gottmensch Jesus Christus ebenso unendlich erhaben über uns, als ganz und gar unsers Gleichen geworden" (v. Gerlach).

V. 18.: „Mit Christi Herkunft aber verhielt es sich also: Als nämlich seine Mutter Maria dem Joseph verlobt war, ward sie, bevor sie zusammenkamen, schwanger befunden vom h. Geiste." — Der Genitiv *τοῦ* (*Ἰησοῦ*. Lachm.) *Χριστοῦ* ist vorangesetzt mit Bezugnahme auf V. 16. Das Wort *γένεσις* (statt dessen einige Handschriften *γέννησις* lesen) bezeichnet mehr als die bloße Geburt; es ist = *origo*. In *μνηστευθείσης γὰρ τῆς μητρὸς αὐτοῦ* ist *γάρ* explikativ. Der Genit. absolut. mit nachfolgendem gleichen Subjekte im Hauptsatze ist unregelmäßig, findet sich aber auch bei den Profanen (Win. S. 187.). Das Verbum *μνηστεύεσθαι* heißt sowohl „verlobt" (= ארשׂ vgl. 2 Mos. 22, 15.), als auch „verheirathet werden." Welche Bedeutung des Wortes wir hier zu wählen haben, hängt von der Beantwortung der von den Auslegern viel ventilirten Frage ab, ob nämlich Maria damals, als sie bei der Verkündigung des Engels in ihrem jungfräulichen Schooße den Sohn Gottes empfing (Luk. 1, 26 ff.), mit dem h. Joseph bereits förmlich verheirathet oder ob sie erst bloß seine Verlobte war. Diejenigen, welche behaupten, daß Maria bei der Verkündigung bereits die (jungfräuliche) Gattin des h. Joseph gewesen, berufen sich haupt-

sächlich darauf, daß im andern Falle die öffentliche Ehre Maria's nicht gewahrt worden sei, und daß doch Jesus durchweg beim Volke als ehelicher Sohn Josephs gegolten habe. Maria, sagen sie, reisete gleich nach der Verkündigung zu ihrer Base Elisabeth, und blieb dort drei Monate (Luk. 1, 39 f. 56.). Wäre sie erst nach dieser Zeit mit dem h. Joseph in eine förmliche Ehe eingetreten, so wäre ihr öffentlicher Leumund dahin gewesen; sie hätte, da ihre Schwangerschaft bereits sichtbar geworden, öffentlich als Untreue gegolten. Dann, fragen sie, wie kann hier gleich V. 19. von einem ἀπολῦσαι, von einer Entlassung oder Scheidung die Rede sein, wenn Maria erst im Begriffe stand, die Gattin Joseph's zu werden, wenn sie bisher bloß seine Verlobte war? Diese erklären dann das folgende πρὶν ἢ συνελθεῖν nicht von dem Uebergange Maria's in Joseph's Haus und von der beginnenden Ehe, sondern nehmen συνελθεῖν im Sinne von γιγνώσκειν (= יָדַע, vgl. V. 25.) d. i. von der ehelichen Beiwohnung.*) Die Worte des Engels V. 20.: μὴ φοβηθῇς παραλαβεῖν Μαριὰμ τὴν γυναῖκά σου, heißen dann nicht: „Maria (deine bisher Verlobte) als deine Gattin zu dir zu nehmen", sondern: „Maria als deine Gattin zu behalten." Allein diese ganze Erklärung ist zu gesucht und nur aus einer vorgefaßten Meinung entstanden. Der unmittelbare Eindruck, welchen die evangelischen Berichte bei Matthäus und Lukas machen, ist der: Maria war bei der Verkündigung des Engels erst die Verlobte des h. Joseph. Gleich nachher reisete sie zu ihrer Base Elisabeth und blieb dort drei Monate; dann erst trat die förmliche Verheirathung ein, von welcher hier V. 18 ff. die Rede ist. Nach dieser Auffassung erklären sich alle einzelnen Ausdrücke hier und bei Lukas ganz natürlich und ohne allen Zwang. Die zuerst genannte Schwierigkeit, wie

---

*) So faßte im vierten Jahrh. auch Helvidius diese Worte, um mit denselben gegen die immerwährende Jungfrauschaft Maria's kämpfen zu können. Das *antequam convenirent*, sagt er, beweise hinreichend, daß Joseph der Maria später ehelich beigewohnt habe, „quia nemo de non pransuro dicit: antequam pranderet." Hierauf antwortet Hieronymus etwas bitter zwar aber treffend, man könne ganz gut sagen: Helvidius starb, bevor er Buße that. Daraus folge gar nicht, daß er nach seinem Tode Buße thun werde; denn es heiße Ps. 6, 6 f.: *In inferno autem, quis confitebitur.*

nämlich, wenn Maria ihren Bräutigam erst drei Monate nach ihrer Empfängniß förmlich und öffentlich ehelichte, wie da vor den Augen des Volkes die Ehre der Mutter Jesu geschützt war, und wie da Jesus als ein in rechtmäßiger Ehe von Joseph und Maria gezeugter Sohn öffentlich gelten konnte, ist dahin zu lösen, daß man damals zwischen Brautstand und Ehestand nicht so genau unterschied, eine eheliche Beiwohnung der Braut keinen bösen Leumund nach sich zog, weil nach jüdischem Rechte die verlobte Braut bereits als Eigenthum des Bräutigams betrachtet wurde. Das συνελθεῖν ist dann, wie schon bemerkt, von der Heimholung der Braut und dem Beginne der häuslichen Gemeinschaft, nicht von der ehelichen Beiwohnung zu verstehen. Nach der Verlobung blieb nämlich die Braut noch im elterlichen Hause ohne nähere Gemeinschaft mit ihrem Bräutigam zu haben, bis dieser sie feierlich in sein Haus heimholte. — Das Verb. εὑρίσκεσθαι steht, ebenso wie das hebr. נִמְצָא, nicht gradezu für εἶναι, wie Viele meinen, sondern es bezeichnet das Sein mit dem Nebenbegriffe des Erkanntwerdens in seinem Sein. Zu εὑρέθη gehört bloß ἐν γαστρὶ ἔχουσα; das ἐκ πνεύματος ἁγίου ist vom geschichtlichen Standpunkte aus zugesetzt. Wie der natürliche Mensch nach Joh. 1, 13. erzeugt wird ἐκ θελήματος σαρκός und ἐκ θελήματος ἀνδρός, so wurde der Mensch Jesus erzeugt ἐκ πνεύματος ἁγίου: der h. Geist, die dritte Person in der Gottheit, war also das erzeugende Princip, das principium essendi des physischen Leibes und Lebens Christi. Hier erheben sich gleich mehrere Fragen und zwar erstens: Warum wird die Zeugung oder Schöpfung des Menschensohnes grade der dritten Person in der Gottheit zugeschrieben? Zur Beantwortung dieser Frage kommt Alles auf die richtige Anschauung von dem Verhältniß der drei göttlichen Personen zu einander an. Der h. Geist ist in der göttlichen Trias der wesentliche Ausdruck, die reale Darstellung der Wesens-Einheit des Sohnes mit dem Vater. Wie nun der heil. Geist dem Vater Zeugniß gibt von dem göttlichen Sein des Sohnes, so muß er ihm auch Zeugniß geben von der Menschwerdung d. i. von dem creatürlichen Sein desselben, indem die menschliche Natur in Christo seit der Inkarnation Eine Persönlichkeit mit dem Logos constituirt, und Letzterer von da an ewig

nur als Menschgewordener vom Vater erschaut werden kann. Dieses Zeugniß aber von der Menschwerdung des göttlichen Sohnes konnte der heil. Geist nur dadurch dem Vater geben, daß dieser in ihm (dem Geiste) ebenso den Schöpfer des geschöpflichen Antheils in Christo erschaute, wie er in demselben von Ewigkeit her die wesentliche Darstellung der Identität der göttlichen Wesenheit des Sohnes mit ihm selbst erblickt.*) — Eine zweite Frage ist die: War Jesus seiner menschlichen Natur nach ἐκ πνεύματος ἁγίου, wie kann dann von Paulus gesagt werden, Jesus sei leiblich aus David's σπέρμα entsprossen (Röm. 1, 3. vgl. 9, 5., auch die Verheißung Christi als des σπέρμα Abraham's Gal. 3, 16.)? Scheint es doch, als ob bei diesem Ausdrucke nur an die ununterbrochene männliche Abstammungsfolge gedacht sein könne. Allein Letzteres ist eben nur Schein. Schon 1 Mos. 3, 15. ist Rede von einem Weibessaamen, womit die Menschheit im Ganzen bezeichnet werden soll. Weil Jesus ein wahrer Sohn Maria's, sein heil. Leib eine Frucht des Schooßes der allerseligsten Jungfrau, der unbefleckten Tochter David's und Abraham's war, konnte er in Wahrheit ein σπέρμα David's oder eine Frucht der Lende David's (Apstg. 2, 30.) genannt werden.

V. 19.: „Joseph aber, ihr Mann, der gerecht war und sie nicht zur Schau stellen wollte, ging damit um sie heimlich zu entlassen." — Joseph wird hier der Gatte (ἀνήρ) Maria's genannt, obwohl er erst ihr Verlobter (νυμφίος) war. Es geschieht dieß nicht proleptisch, wie man gewöhnlich annimmt, auch nicht bloß vom Standpunkte des Schriftstellers aus, weil Joseph schon längst der Gatte der Maria war, als Matthäus schrieb. Vielmehr wurden nach jüdischer Sitte der Verlobte und die Verlobte ganz als Mann und Frau be-

---

*) Der heil. Thomas (Summ. philos. Lib. IV. cap. 46.) beantwortet diese Frage durch ein Gleichniß: „Sicut verbum nostrum in mente conceptum invisibile est, exterius autem voce prolatum sensibile fit, ita Verbum Dei secundum generationem aeternam in corde Patris invisibiliter existit, per incarnationem autem nobis sensibile factum est; unde Verbi Dei incarnatio est sicut vocalis verbi nostri expressio. Expressio autem vocalis verbi nostri fit per spiritum nostrum, per quem vox verbi nostri formatur. Convenienter igitur et per Spiritum Filii Dei ejus carnis formatio dicitur facta."

handelt und nicht selten auch gradezu so genannt (vgl. 5 Mos. 22, 24., wo die verlobte Jungfrau אִשָּׁה genannt wird). Auch hatten sie gesetzmäßig ein Recht aufeinander; wollte also der Bräutigam von der Braut sich trennen, so konnte dieses nur durch einen förmlichen Scheidebrief geschehen. Eine solche förmliche Entlassung durch eine schriftliche Erklärung bezeichnet hier *ἀπολύειν* = שִׁלַּח (5 Mos. 21, 14. 22, 19. 24, 1.). Joseph war nun einerseits gesetzmäßig gerecht (*δίκαιος*), und als solcher konnte er Maria nicht als Braut behalten, da sie ohne ihn schwanger war; er mußte also förmlich auf Scheidung antragen, ihr einen Scheidebrief (*libellum repudii*, סֵפֶר כְּרִיתוּת) ausstellen und in demselben den Grund der Scheidung angeben. Andrerseits wollte Joseph die Maria auch nicht gern zur Schau stellen (*δειγματίζειν* = *traducere*, vgl. Kol. 2, 15.) d. i. der öffentlichen Schande preisgeben. Er beschloß daher den Mittelweg einzuschlagen und seine Verlobte heimlich (*λάθρα*) zu entlassen, also nicht zu einer öffentlichen Denuntiation vor Gericht zu schreiten; ihr zwar einen Scheidebrief auszustellen, jedoch darin den Grund der Entlassung zu verschweigen. — Aber warum sagte Maria dem Joseph nichts von dem Wunderbaren, was sich mit ihr begeben, sondern reisete, wie aus Luk. 1, 30. 39. 56. hervorgeht, gleich nach der Verkündigung des Engels zu ihrer Base Elisabeth und blieb dort drei Monate? Warum suchte sie nicht gleich durch eine offene Erklärung ihren Bräutigam vor einem innern Kampfe zu bewahren, in welchen er später gerieth, als er ihre Schwangerschaft erfuhr? — Mit Bestimmtheit können wir auf diese Fragen keine Antwort geben, wohl aber ist es erlaubt, hier Vermuthungen aufzustellen, welche uns die Sache in etwa klar machen. Die Begebenheit nämlich, welche sich mit Maria zugetragen, war so außerordentlicher Art, daß sie dieselbe unmöglich mittheilen konnte, ohne dafür eine andere Gewährleistung zu haben, als ihr bloßes Wort; und derselbe kindlich-demüthige Glaube, in dem sie gesprochen hatte: „Siehe! ich bin eine Dienstmagd des Herrn, mir geschehe nach deinem Worte (Luk. 1, 38.)" — derselbe Glaube mußte ihr auch die Zuversicht einflößen, daß die göttliche Weisheit Mittel und Wege wissen werde, ihren Ver-

lobten gewiß zu machen, daß sie die reine Braut des Himmels sei. Ruhig harrend also auf Gottes weise Fügungen ging sie dahin und wartete, bis ihrem frommen Bräutigam das Geheimniß ihrer Schwangerschaft von oben her eröffnet würde. — Wir haben hier θέλων und ἐβουλήθη. Zwischen θέλειν und βούλεσθαι unterscheidet man so, daß ersteres simplicem volitionem ausdrückt und unserm „geneigt sein" entspricht, letzteres aber ipsam animi propensionem mit der Beziehung auf die Vollführung bezeichnet, unserm „mit etwas umgehen" entsprechend. Vgl. Eph. 1, 11.

V. 20.: „Als er aber hierüber sann, siehe! da erschien ihm ein Engel des Herrn im Traume und sprach: Joseph, Sohn David's, scheue dich nicht, Maria als dein Weib anzunehmen; denn das in ihr Erzeugte (Vulgata ungenau: *quod in ea natum est)* ist vom heiligen Geiste." — Das Verb. ἐνθυμεῖσθαι heißt: „etwas im θυμός bewegen, mit Theilnahme des Gemüths etwas durchdenken" (vgl. Matth. 9, 4. Apstg. 10, 19.). Daß jenes Vorhaben, zu welchem Joseph sich genöthigt glaubte, in seinem Innern eine gewaltige Bewegung, einen heftigen Kampf veranlaßt haben wird, läßt sich leicht denken. — ἰδού = הִנֵּה, welches vorzüglich oft bei Matthäus vorkommt, leitet den Gedankengang des Lesers oder Zuhörers rasch auf ein zur Anschauung gebrachtes Objekt (Meyer u. A.). Der ἄγγελος κυρίου = מַלְאַךְ יְהוָֹה ist einer jener himmlischen Geister, die Gott sendet, um seine Befehle zu vollziehen. Im alten sowohl als im neuen Testamente kommen viele solche Angelophanien vor, welche bald im wachenden bald im schlafenden Zustande den Frommen zu Theile wurden. Dem heiligen Joseph kam die Erscheinung im Traume (κατ' ὄναρ, eigentlich „traummäßig"). In dem bewußtlosen Zustande des Schlafes steht der Mensch den Einflüssen der geistigen Welt, der guten sowohl als der bösen, am meisten offen. Daher legten die Alten auf Träume ein großes Gewicht, und daher betet die Kirche noch immer in der letzten Tageszeit: „Procul recedant somnia et noctium phantasmata etc." Im A. T. lenkte Gott nicht selten die Seinen durch Träume (vgl. 4 Mos. 12, 6.), obwohl er an andern Stellen (Jerem. 23, 32. 39, 8.) vor falschen Träumen nachdrück-

lichst warnt. Die Kriterien, nach welchen wir die wahren, aus höhern Einwirkungen stammenden Träume von den falschen unterscheiden können, werden zwar nirgends angegeben und können auch nicht mit objektiver Gewißheit angegeben werden. „Jede göttliche Leitung durch Träume wird bedingt durch den innern Ernst und die Lauterkeit des Herzens desjenigen, der sie empfängt, und trägt für diesen das Kriterium der Wahrheit in sich (vgl. Apstg. 16, 9 f.); der Unlautere hört und sieht immer falsch, wenn er göttliche Winke für sich erhaschen will" (Olshausen). — Joseph wird hier *υἱὸς Δαυίδ* (*υἱός* ist Nominativ statt des Vokativs) angeredet, weil die Kunde, welche ihm gebracht wird, messianischer Natur ist. — Der Accusativ *τὴν γυναῖκα* kann als Apposition zu *Μαριάμ* gefaßt werden: „Maria, dein Weib, zu dir zu nehmen"; dann wäre dieß vom Standpunkte des Schriftstellers aus gesagt (vgl. V. 19.). Besser aber ziehen wir *τὴν γυν.* zum Verbum: „Maria als deine Gattin u. s. w." Vgl. zu V. 18. — *ἐν αὐτῇ* = *in ejus utero.*

V. 21.: „Gebären aber wird sie einen Sohn, und du sollst seinen Namen „Jesus" nennen; denn Er wird retten sein Volk von ihren Sünden." Das im vorigen Verse unbestimmt ausgedrückte *τὸ ἐν αὐτῇ γεννηθέν* wird hier näher bezeichnet als Sohn; es wird ferner im voraus der Name genannt, der ihm nach Gottes Beschluß soll gegeben werden (das Futur. *καλέσεις* steht, wie häufig, in imperativischem Sinne, vgl. Win. S. 282.), und die hohe Bedeutung dieses Namens in Beziehung auf seine Bestimmung hervorgehoben. Wie hier, so begegnen wir in der ganzen h. Schrift oft bedeutungsvollen Namen; man denke nur an Abraham, Sarai, Israel und viele andere. Seiner ursprünglichen Bestimmung nach soll der Name d. i. das Wort, womit man eine Sache oder eine Person benennt, nicht etwas Willkürliches sein, sondern er soll die Natur, die ganze innere Wesenheit dessen, der ihn trägt, gleichsam offenbaren und ausdrücken. Vor dem Sündenfalle wird jeder Name, mit welchem Adam in der Ursprache die Dinge benannte (vgl. 1 Mos. 2, 19.), auch die innere Natur der Dinge ausgedrückt haben. Mit dem Sündenfalle aber ging dem Menschen die Fähigkeit verloren, die innere Wesenheit der Dinge zu durchschauen, und damit zugleich auch die Ursprache in ihrer Reinheit. Ebendamit wurde auch die ursprüngliche Be-

deutung des Namens vernichtet. Nur in der h. Schrift tritt in den Hauptpersönlichkeiten diese Bedeutung wieder hervor, indem Gott ihnen einen Namen gab, der ihre Natur und Bestimmung ausdrückte. — Der Name „Jesus“ = יְהשׁוּעַ, wird von dem Engel näher erklärt durch *αὐτὸς σώσει κ. τ. λ.*: Er und kein Anderer wird ein Retter, ein Heiland sein und zwar zunächst ein Retter seines d. i. des jüdischen Volkes. Denn das Heil, welches Jesus vom Himmel brachte, war nach der ganzen göttlichen Oekonomie zunächst für das jüdische Volk bestimmt (Röm. 1, 16. 9, 5. 11, 24.). Erst als Israel dieses Heil von sich stieß, wurde es auch den Heiden gebracht (Röm. 11, 11 ff.). Und er wird sein ein Retter von Sünden: seine Erlösung wird also eine sittlich-religiöse sein und nicht, wie die rohe Masse der Juden zur Zeit Christi es sich dachte, eine politische, eine Befreiung von der römischen Oberherrschaft. — *λαός* bezeichnet im N. T. vorzugsweise, wie im A. T. עַם, das jüdische Volk im Gegensatze zu den übrigen Völkern, welche *ἔθνη*, גּוֹיִם, genannt werden. Der Plural *αὐτῶν* steht wegen des Collectivums *λαόν*.

V. 22 f.: „Dieses Alles aber geschah, damit erfüllt würde das Wort des Herrn durch den Propheten, der da spricht: „„Siehe! die Jungfrau wird schwanger werden und einen Sohn gebären, und man wird seinen Namen nennen Emmanuel““ d. i. verdolmetscht: Gott-mit-uns.“ Diese Worte gehören nicht mehr zur Rede des Engels, wie Chrysostom. u. A. meinen, sondern sind von dem Evangelisten hinzugefügt, um seinen jüdischen Lesern zu zeigen, wie das, was hier von Jesu erzählt werde, bereits im A. T. vorausverkündigt sei, mithin nothwendig so eintreffen mußte. — Matthäus sagt nun: *τοῦτο ὅλον*: er will zeigen, daß das Erzählte in seiner Totalität der alttestamentlichen Weissagung entspreche, nicht aber, daß das, was sich hier ereignete, Zug um Zug in der gleich anzuführenden Stelle des Propheten ausgedrückt liege. In einzelnen Zügen fanden sich allerdings den Worten nach Abweichungen, so z. B. hieß das Kind, welches Maria gebar, nicht Emmanuel sondern Jesus. — Wir stehen hier zum ersten Male bei den Worten *ἵνα πληρωθῇ*, welche im N. T. eine feststehende Formel bilden, womit die h. Schrift-

steller, besonders aber Matthäus, alttestamentliche Weissagungen anführen, und die einer genauen Betrachtung bedarf. Das Verbum πληροῦν entspricht dem hebr. מִלֵּא „vollmachen, erfüllen", welches Wort im A. T. sowohl von einer Bitte (Ps. 20, 6.), als auch von einem Versprechen (1 Kön. 8, 15.), als auch von einer Weissagung (1 Kön. 2, 27. 2 Chron. 36, 21.) gebraucht wird. Es heißt also überhaupt etwas Gedachtes oder Gesprochenes verwirklichen, etwas in der Vergangenheit als Künftiges Versprochenes gegenwärtig darstellen. Wichtiger ist hier noch die Bedeutung der Conjunktion ἵνα. Aeltere rationalistische Ausleger fassen das ἵνα in dieser Formel als eine Folge bezeichnend (ἐκβατικῶς), also in der Bedeutung „so daß." Sie finden in den Anführungen aus dem A. T. bloße Anwendungen oder Accommodationen, so daß der Sinn dieser Formel wäre: der Erfolg war hier so, daß man schicklicher Weise die Worte des A. T. hier anwenden konnte, worin es heißt u. s. w. Neuere Ausleger gehen in's entgegengesetzte Extrem und behaupten, ἵνα stände nie im N. T. ἐκβατικῶς, sondern immer τελικῶς d. i. den Zweck bezeichnend. Denn diese Behauptung läßt sich schwerlich ganz durchführen, da in der spätern Gräcität sich unzweifelhaft das ἵνα in der abgeschwächten Bedeutung von ὥστε = „so daß" findet. Jedoch müssen wir mit aller Strenge festhalten, daß in der Formel ἵνα πληρωθῇ das ἵνα den Zweck bezeichne, mithin durch „damit, auf daß" übersetzt werden müsse. Dieß fordert durchaus die richtige Ansicht von dem Verhältnisse des alten Bundes zum neuen, welche wir überall bei den h. Schriftstellern des N. T's, besonders klar ausgesprochen aber beim heil. Paulus finden. Ihnen hatte der ganze alte Bund eine durchaus typische Bedeutung und nur in sofern wahre Geltung, als er die σκιὰ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν (Hebr. 10, 1.) war, als er die Grundkeime der künftigen Entwickelung des Reiches Gottes in Christo in sich trug und auf diese prophetisch hinwies. Das Leben der Altväter, die Geschichte des jüdischen Volkes im großen Ganzen, der h. Cultus u. s. w., alles dieses war von Gott so angeordnet, daß es beständig auf den kommenden Messias hinwies. Gott hatte ferner den Propheten solche Worte in den Mund gelegt, die zwar meistens ihrem nächsten Sinne nach auch für die jedesmalige Zeit, in wel-

cher sie gesprochen wurden, ihre Bedeutung hatten, im höchsten Sinne aber erst in Christo ihre wahre Bedeutung und Erfüllung gewannen. Und diese Erfüllung in Christo war der eigentliche Zweck, warum Gott durch die Propheten solche Worte gesprochen und durch die h. Schriftsteller hatte aufzeichnen lassen. Da nun aber Gott als der allwissende Ordner der ganzen Geschichte des Reiches Gottes nicht irren und in seinen Absichten nicht fehlen kann, so mußte das in Erfüllung gehen, was er durch die Propheten vorherverkündigt hatte. Es geschah also, damit erfüllt würde, mit andern Worten: das spätere Faktum war durch das frühere Diktum gleichsam prädestinirt. Gott war der eigentliche Urheber der Weissagungen und der jedesmalige Prophet nur sein Organ (daher heißt es auch: *τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφ.*), und Gott intendirte den Erfolg der Weissagung: der Erfolg mußte also kommen, damit die von Gott gegebene Weissagung erfüllt würde (s. zu Röm. 9, 13. vgl. Joh. 12, 38.). — Was nun die hier angeführte Stelle angeht, so ist sie genommen aus Jes. 7, 14., aber weder genau nach dem Urtexte noch auch wörtlich nach den LXX citirt. Ueberhaupt pflegen die neutestamentlichen Schriftsteller sich in der Citation alttestamentlicher Stellen mit großer Freiheit zu bewegen, da es ihnen hauptsächlich nur auf den Sinn und nicht so sehr auf die Worte ankam. In der Erklärung dieser für uns allerdings dunklen Worte des Propheten theilen sich die Ausleger, wenn wir von kleinern Verschiedenheiten hier Absehen nehmen wollen, in zwei Hauptklassen, indem die Einen sie in typisch-messianischem, die Andern aber in direkt-messianischem Sinne fassen. Nach der erstern Fassung beziehen sich diese Worte des Propheten ihrem nächsten historischen Sinne nach auf die Gattin desselben; und diese Beziehung scheint auch der ganze Context der Stelle durchaus zu fordern. Die beiden Könige nämlich, Rasin, König von Syrien und Phacee, König von Israel, ziehen aus zum Kriege wider den König von Juda, Achaz. Dieser in seiner Herzensangst und in seinem schwachen Vertrauen auf göttliche Hülfe geht damit um, die Assyrier zum Schutze herbeizurufen. Ehe dieser Plan zur Reife gelangt, wird der Prophet Jesaias von Gott zum Achaz geschickt, um diesem anzukündigen, daß die beiden feindlichen Könige nichts wider ihn vermögen würden, um so den Muth desselben aufzurichten und

ihn abzuhalten, bei einem fremden Volke Hülfe zu suchen. Der Prophet ist bereit, ihm ein Wahrzeichen zu geben, woraus er abnehme, daß seine Verheißung sicher sich erfüllen werde, und er fordert den König auf, ein solches Zeichen sich zu wählen. Da der König aus Unglauben sich dessen weigert, so gibt der Prophet selbst ihm ein Wahrzeichen, indem er spricht: „Siehe! die Jungfrau, die ich nämlich jetzt ehelichen werde, wird schwanger werden und einen Sohn gebären, und diesen Sohn wird sie (die jetzige Jungfrau) nennen: Mit-uns-Gott, um durch diesen Namen symbolisch auf die Rettung aus dem drohenden Verderben hinzudeuten. Und bevor dieser Sohn sich entwickelt, also das zweite oder dritte Lebensjahr erreicht haben wird, werden meine Verheißungen in Erfüllung gehen." So war dem ungläubigen Könige Achaz ein nahes und leicht erkennbares Wahrzeichen (אוֹת) seiner bevorstehenden Rettung gegeben; auch paßt diese Erklärung sehr gut zu der symbolisirenden Art, in welcher Jesaias seine Söhne benannte. Eine ganze Reihe ihm in den damaligen Zeitverhältnissen besonders wichtiger Ideen und Thatsachen stellte er in den Namen seiner Kinder symbolisch dar. So nannte er seinen ersten Sohn: שְׁאָר יָשׁוּב = „der Rest wird zurückkehren", den zweiten: מַהֵר שָׁלָל חָשׁ בַּז = „beschleunige die Beute, plündere schnell", den dritten endlich: עִמָּנוּאֵל = „Mit-uns-Gott". Das ist wohl der nächste Sinn dieser Worte. Im höhern Sinne war aber dieser Sohn des Propheten, der durch seinen symbolischen Namen dem ungläubigen Könige Achaz und seinem Volke Rettung verhieß, nur ein Vorbild, ein Typus des wahren Emmanuel, der wegen seiner gottmenschlichen Natur im eigentlichsten Sinne ein „Mit-uns-Gott" war und der ganzen in Sündennoth versunkenen Welt die Rettung von dem Feinde κατ᾽ ἐξοχήν, dem Teufel, nicht nur verhieß, sondern wirklich vollbrachte. Auf diesen wahren Retter des Volkes und seine wunderbare Herkunft im voraus hinzuweisen, das war die Absicht Gottes, als er grade diese Worte dem Propheten in den Mund legte und dieselben in der h. Schrift verzeichnen ließ. — Fassen wir aber die Stelle als eine direkt messianische Weissagung, so ist der Sinn dieser: „Siehe, die Jungfrau, die ich nämlich jetzt im Geiste schaue,

Maria, wird schwanger werden und einen Sohn gebären, und sie wird seinen Namen nennen Immanuel." So, wenn wir וְקָרָאת als dritte Person Femininum nehmen (Gesen. Gram. §. 73. Anmerk. 3.). Nehmen wir es aber als zweite Person Femininum, so wird die Stelle eine direkte Anrede an die im Geiste geschaute Jungfrau: „Siehe, o Jungfrau! du wirst empfangen und einen Sohn gebären, und wirst seinen Namen nennen Immanuel." Oder wörtlich: *„Ecce, o virgo! gravida* (eris) *et pariens filium, et vocabis nomen ejus Immanuel."* Der Prophet, entrüstet über den Unglauben und die Widersetzlichkeit des Achaz, wendet sich von diesem ab, und das Zeichen, welches Gott einst geben wird, verkündend redet er mit dieser Apostrophe die Jungfrau an, durch welche Gott dieses Zeichen geben werde. Wie wir aber auch die Stelle übersetzen mögen, jedenfalls weiset nach dieser Fassung Jesaias den ungläubigen König hin auf ein fernes Zeichen: die Geburt des Messias von einer Jungfrau, um dessentwillen Juda wird erhalten werden, und zur Bürgschaft für das ferne Zeichen zugleich auf ein nahes: Ehe der Knabe lernt Böses verwerfen und Gutes erwähles, also bevor zwei oder drei Jahre verfließen, soll das Land der beiden feindlichen Könige verlassen sein. — Es ist nicht leicht zu entscheiden, welcher der beiden Deutungen wir den Vorzug geben sollen. Wenn die erstere sich durch ihre Natürlichkeit empfiehlt und in den ganzen Gedankengang der prophetischen Stelle am besten zu passen scheint, so unterliegt es doch wohl keinem Zweifel, daß unser Evangelist diese Worte im direkt-messianischen Sinne aufgefaßt hat und so verstanden wissen will. — *ἡ παρθένος* entspricht dem hebräischen הָעַלְמָה, welches ein mannbares Frauenzimmer, Jungfrau oder junge Frau, bezeichnet. Hier in Beziehung auf Maria genommen ist *ἡ παρθένος* von der reinen Jungfrau im strengen Sinne des Wortes zu nehmen, welche im Hebräischen gewöhnlich בְּתוּלָה heißt. Obwohl schwanger blieb Maria dennoch Jungfrau; sie war nach der Lehre der Kirche virgo ante partum, blieb virgo in partu et post partum.

V. 24. Joseph gehorchte ohne Widerrede und ohne Zaudern: sobald er aus dem Schlafe (*τοῦ ὕπνου*), in welchem er die höhere Belehrung empfangen hatte, erwachte, nahm er die Ma-

ria zu sich, führte sie, die bisher seine Verlobte gewesen, als seine Gattin heim. Vgl. zu V. 18.

V. 25. Was zunächst die Lesart dieses V's angeht, so hat die Recepta: τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον, und damit stimmt auch die Vulgata überein. Lachm. und Tischend. dagegen lesen bloß υἱόν. Allerdings fehlt τὸν und αὐτῆς τὸν πρωτότοκον bei B. Z. Sinait. 1. 33. und in einigen Versionen; auch könnte die Recepta aus Luk. 2, 7. (wo keine Variante ist) entstanden sein. Aber theils sind, wie Meyer richtig bemerkt, die Zeugen für das bloße υἱόν nur schwach, theils legte die Jungfrauschaft Maria's (gegen welche man nach dem Zeugnisse des Hieronymus aus unserer Stelle Zweifel hernahm) jedenfalls die Hinwegschaffung des πρωτότοκον weit näher als die Zufügung. Auch würde, wenn an unserer Stelle das bloße υἱόν ursprünglich wäre, Luk. 2, 7. schwerlich ohne Veränderung geblieben sein. Also: „Und er erkannte sie nicht bis sie gebar ihren Sohn, den Erstgeborenen, und er nannte seinen Namen Jesus." — Das Verbum γιγνώσκειν bezeichnet wie das hebr. יָדַע und häufig auch das lateinische *cognoscere* (bei Ovid, Catull, Tacit. u. A.): „ehelich beiwohnen." Denn die eheliche Beiwohnung ist eine faktische gegenseitige Erkennung und Anerkennung. — Es sind vorzüglich die beiden Ausdrücke ἕως οὗ und πρωτότοκος, worauf im vierten Jahrhunderte Eunomius und Helvidius fußten, um zu beweisen, daß Maria nicht Jungfrau geblieben, sondern nach der Geburt Jesu noch mehrere Kinder von Joseph erzeugt habe, daß also die „Brüder Jesu", von denen in den Evangelien häufig die Rede ist, leibliche Brüder desselben gewesen seien. Denn, sagten sie, erkannte Joseph die Maria nicht, d. i. wohnte er ihr nicht ehelich bei, bis sie gebar, so liegt darin stillschweigend ausgedrückt, daß er ihr, nachdem sie geboren hatte, wirklich beigewohnt habe; auch konnte Jesus nicht der Erstgeborene Maria's genannt werden, wenn nicht auf ihn noch andere Brüder folgten. Auf diese Einwürfe gegen die traditionelle Kirchenlehre von der immerwährenden Jungfrauschaft Maria's ist zu antworten: 1) Die Partikel ἕως οὗ, entsprechend der hebräischen עַד כִּי, bezeichnet nur, daß bis zu einem bestimmten Termine etwas geschehen oder nicht geschehen, läßt es aber ganz unbestimmt, ob es nach die-

sem Zeitpunkte geschehen oder nicht geschehen sei. So heißt es Jes. 22, 14.: „Nicht wird euch diese Missethat vergeben, bis ihr sterbet (עַד תְּמֻתוּן), spricht der Herr." In diesem „bis" liegt nicht, daß die Missethat ihnen nach dem Tode werde verziehen werden, sondern daß sie ihnen überhaupt nicht werde vergeben werden (vgl. 1 Mos. 28, 15. Ps. 112, 8. Matth. 5, 18. Joh. 9, 18.). Was dann 2) den Ausdruck πρωτότοκος angeht, so entspricht dieser dem hebräischen בְּכוֹר oder פֶּטֶר רֶחֶם, wodurch sowohl der Erstgeborene neben Andern als auch der Einziggeborene ohne den Gegensatz von Nachgeborenen bezeichnet wird (4 Mos. 18, 15 f. vgl. 2 Mos. 13, 2. 4 Mos. 3, 13.). Letzteres geht auch deutlich hervor aus dem mosaischen Gesetze in Betreff der Erstgeburt. Nach 2 Mos. 34, 19. u. a. St. soll die Erstgeburt Jehova heilig und geweiht sein. Wenn also nur derjenige als Erstgeborener gegolten, auf welchen noch andere Brüder folgten, so hätten die Priester so lange auf den Empfang des Erstgeborenen warten müssen, bis ein Zweitgeborener kam, oder bis entschieden war, daß kein solcher geboren wurde. Dieß würde dann oft lange angestanden haben, und wenn endlich der primogenitus ein unigenitus geblieben wäre, so würden die Priester ganz um ihren Theil gekommen sein. Der Ausdruck *primogenitus* ist also häufig im weitern Sinne zu fassen, von dem Kinde einer zum ersten Male Gebärenden überhaupt, also für *omne quod aperit vulvam* (2 Mos. 13, 2., vgl. das aktive πρωτοτόκος). Treffend bemerkt daher Hieronymus (adv. Helvid. c. 5.): „Primogenitus est non tantum, post quem et alii, *sed ante quem nullus.*" Außerdem widerstrebt es auch durchaus unserm christlichen Gefühle zu denken, daß Maria, nachdem sie die Braut des h. Geistes geworden und der Welt den Heiland geboren hatte, noch andere Kinder sollte erzeugt haben; ebenso auch, daß der h. Joseph nach solchen Erfahrungen noch die Leistung der ehelichen Pflicht von seiner Gattin sollte gefordert haben. — Ueber die „Brüder" Jesu s. zu 13, 55. — Das Subjekt zu ἐκάλεσε ist nicht Maria, sondern nach V. 21. Joseph.

§. 3. Bedeutsame Züge aus der Kindheitsgeschichte Jesu.

2, 1—23.

Die nähern Umstände der Geburt des Heilandes, die Luk. 2, 1—21. berichtet werden, übergehend gibt Matthäus in diesem Kapitel einzelne bedeutsame Züge aus der ersten Jugend Jesu, um auch aus diesen den höhern messianischen Charakter desselben nachzuweisen; und zwar erzählt er

I. Die Ankunft der Magier in Bethlehem, V. 1—12.

Man hat in neuerer Zeit diese Erzählung von der Ankunft weiser Männer aus dem Morgenlande, um dem Jesuskinde ihre Huldigung darzubringen, für eine bloße fromme Sage gehalten, womit das Alterthum die wenig bekannte Kindheitsgeschichte Jesu schöpferisch ausgeschmückt habe. Allein gegen diese Ansicht sprechen dieselben Gründe, welche wir oben (S. 50) gegen die mythische Auffassung der Geburtsgeschichte Jesu angeführt haben: der ganze Charakter der Erzählung und die Zeit der Abfassung unsers Evangeliums. Außerdem muß es uns als durchaus angemessen erscheinen, daß die frohe Botschaft von der Geburt des Weltheilandes alsbald der ganzen Welt, dem Judenthume und Heidenthume, kund gethan wurde: dem Judenthume in seinen Erstlingen, den gläubig-frommen Hirten (Luk. 2, 8 ff.), dem Heidenthume ebenfalls in seinen Repräsentanten, den Weisen aus dem Morgenlande. Matthäus nahm diese Geschichte in sein Evangelium auf, zunächst, um aus dem Geburtsorte Jesu die Erfüllung einer alttestamentlichen Weissagung nachzuweisen; dann aber auch wohl deßhalb, damit er seinen judenchristlichen Lesern zeige, wie die göttliche Fürsehung gleich anfangs die Theilnahme der Heiden am messianischen Heile faktisch ausgesprochen habe.

V. 1.: „Nachdem Jesus zu Bethlehem in Judäa geboren war in den Tagen Herodes', des Königs, siehe, da kamen Magier vom Morgenlande nach Jerusalem." — Wie lange Zeit nach der Geburt Jesu die Magier nach Jerusalem kamen, ist nicht angegeben. Da es V. 16. heißt, daß Herodes alle Kinder von zwei Jahren und darunter habe tödten lassen, so haben Viele daraus schließen wollen, daß die Magier etwas später als Ein Jahr nach der Geburt des Heilandes anlangten. Hingegen machen Augustin, Leo u. A. aus dem

Umstande, daß die Kirche von jeher das Fest der Epiphanie 13 Tage nach Weihnachten feiert, den Schluß, daß die Magier wenige Tage nach der Geburt des Jesuskindes in Bethlehem erschienen seien. Letzterer Ansicht können wir nicht beipflichten, weil es bei derselben nicht möglich ist, die Erzählung des Matthäus mit der des Lukas in Einklang zu bringen. Wollen wir die beiden Evangelisten vereinen, so müssen wir das, was Luk. 2, 21—39. erzählt, vor Matth. 2, 1. einschalten und die berichteten Thatsachen in ihrer chronologischen Aufeinanderfolge also ordnen: 1) die Geburt Jesu Matth. 1, 18 ff. Luk. 2, 1 ff. 2) Die Beschneidung Jesu am achten Tage Luk. 2, 21. 3) Darstellung Jesu zu Jerusalem im Tempel 40 Tage nach seiner Geburt Luk. 2, 22—38. — Von Jerusalem müssen dann die Eltern Jesu wieder nach Bethlehem zurückgekehrt sein; denn die Magier fanden nach Matth. 2, 9. das Kind in Bethlehem. Lukas übergeht aber diesen, jedenfalls nur kurzen bethlehemitischen Aufenthalt Joseph's nach Mariä Reinigung und ebenso auch die Flucht nach Aegypten und den Aufenthalt daselbst mit Stillschweigen. Also: 4) Ankunft der Magier Matth. 2, 1 ff. 5) Flucht nach Aegypten Matth. 2, 13 ff. 6) Rückkehr nach Galiläa und Nazareth Matth. 2, 19 ff. Luk. 2, 39. Zwischen der Geburt Jesu und der Ankunft der Magier liegen also wenigstens 40 Tage. — Die Stadt Bethlehem (בֵּית לֶחֶם = Brodhausen) lag 6 römische Millien, 2—3 Stunden, südlich von Jerusalem und hieß ursprünglich Ephrata (1 Mos. 35, 19. 48, 7.). Durch den Zusatz *τῆς Ἰουδαίας* wird sie unterschieden von einem andern Bethlehem, welches in Galiläa im Stamme Zabulon lag (Jos. 19, 15.). Als Geburtsort David's wird Bethlehem auch schlechthin „die Stadt David's" genannt (Luk. 2, 4. 11.). — *ἐν ἡμέραις* (בִּימֵי, 1 Mos. 26, 1.) *Ἡρώδου* d. i. in der Regierungszeit des Herodes. Der hier genannte Herodes, mit dem Zunamen der Große, war der Sohn des Antipater; er wurde im Jahre 714 u. c. vom römischen Senate zum Könige von Judäa ernannt und starb nach einer glänzenden und lasterhaften Regierung im Jahre 750 u. c. Sein Sohn war Herodes Antipas, der den Täufer enthaupten ließ und Christum verspottete (Matth. 14, 1. Luk. 23, 11.); sein Enkel von seinem Sohne Aristobulus war Herodes Agrippa I., der

den Apostel Jakobus tödtete und selbst eines elenden Todes starb (Apstg. 12.). Des Letztern Sohn endlich war Herodes Agrippa II., vor welchem Paulus seine Vertheidigungsrede hielt (Apstg. 25, 23 ff.). So ist also im N. T. von vier verschiedenen Herodes die Rede. *) Uebrigens ergibt sich aus dieser Zeitangabe, daß unsere christliche Zeitrechnung, die mit dem Jahre 754 u. c. beginnt, wenigstens 4 Jahre zu spät angesetzt ist. S. Allg. Einl. S. 15. — Herodes wird hier mit Nachdruck *ὁ βασιλεύς* genannt, um anzudeuten, daß das Scepter jetzt von Juda genommen und an einen Fremden übergeben, daß also auch nach der Weissagung Jakob's (1 Mos. 49, 10.) der Messias bereits gekommen sei. Denn Herodes war von idumäischer (edomitischer) Abkunft. — Das Wort *μάγοι* (מָגִים) leiten Einige von מְהַגִּים (von הָגָה, *meditari)* ab, also = *meditantes, speculantes;* Andere von einem persischen Worte, welches soviel als „groß, trefflich" bezeichnet. Die Magier bildeten bei den Medern und Persern eine angesehene Priesterkaste und beschäftigten sich hauptsächlich mit geheimer Naturkunde, Astrologie und Medicin. In späterer Zeit wurde der Name *μάγος*, wie bei den Römern *mathematicus, Chaldaeus*, von den Liebhabern geheimer Weisheit überhaupt, besonders von Gauklern und Zauberern, gebraucht (Apstg. 13, 6.). Das *ἀπὸ ἀνατολῶν* = מִקֶּדֶם gehört nicht zu dem Verb. *παρεγένοντο*, sondern zu *μάγοι*: es waren Magier aus dem Oriente, dem altberühmten Sitze geheimer Weisheit, also ächte Magier, nicht solche, wie sie sich damals überall im römischen Reiche umhertrieben. Chrysostomus, Theophyl. u. A. denken bei dem unbestimmten *ἀπὸ ἀνατολῶν* an Persien, den eigentlichen Sitz des Magismus. Die gewöhnliche Meinung der Kirchenväter (Justinus M., Tertullian, Epiphanius) ist aber, daß die Magier aus Arabien kamen, und darauf scheinen auch die Geschenke, welche sie (V. 11.) darbrachten: Gold, Weihrauch und Myrrhe, hinzudeuten; denn Arabien war grade an diesen Dingen reich. Aus dem dreifachen Geschenke hat man von Alters her auf die Dreizahl der Magier geschlossen, und aus der Weis-

*) Den Stammbaum der Herodianer s. Raumer Paläst. S. 376 ff.

sagung Ps. 72, 10.: „Scheba's und Seba's Könige bringen dar Geschenke“ (vgl. Ps. 68, 30. 32. Jes. 49, 7. 60, 3. 10.), hat man gefolgert, daß die Magier Könige gewesen. Beda Venerab. nennt zuerst ihre Namen Caspar, Melchior, Balthasar. — Die Magier kamen nach Jerusalem, weil sie dort in der Hauptstadt die sicherste Auskunft erwarteten.

V. 2. Die Frage der Magier: „Wo ist der (neu) geborene König der Juden?“ kennzeichnet dieselben als Heiden. Der Ausdruck „König der Juden“ bezeichnet aber nicht etwa einen König, der nur über die Juden herrscht — denn die Magier huldigen ihm auch als ihrem Könige (V. 11.) —, sondern den König, welcher von den Juden ausgeht und von ihnen aus sein Reich ausbreitet, also den Messias. Die in der Frage liegende Voraussetzung, daß der Messias bereits geboren sei, begründen sie dadurch, daß sie sagen: „denn wir haben seinen Stern im Morgenlande gesehen.“ Man beachte das mit Nachdruck vorangestellte *αὐτοῦ*, worin etwas Zuversichtliches und Entschiedenes liegt: den seine Geburt anzeigenden Stern. Wie wir uns aber diesen Stern vorzustellen haben, ist ungewiß und läßt sich mit Sicherheit nicht ermitteln. Einige wollen in demselben bloß eine merkwürdige Constellation finden, welche nach den astronomischen Berechnungen neuerer Gelehrten grade zur Zeit der Geburt Christi stattfand, indem die beiden Planeten Jupiter und Saturn im Zeichen der Fische in Conjunction traten. Allein gegen diese Ansicht spricht, daß hier von einem *ἀστήρ*, nicht von einem *ἄστρον* die Rede ist. Andere halten ihn für ein Meteor, noch Andere für einen Kometen und zwar für denselben Kometen, welchen die Chinesen um das Jahr 750 u. c., also um die Zeit der Geburt Christi beobachteten und in ihren astronomischen Tafeln verzeichneten. Kepler sah im Jahre 1604 bei der Conjunction des Jupiter und Saturn einen neuen Stern erster Größe, der im folgenden Jahre wieder verschwand, und er meint, daß dieser derselbe Stern gewesen, den auch die Magier sahen. Gegen alle diese Ansichten spricht aber V. 9., der offenbar auf einen wunderbaren Stern, auf einen wunderbar gehenden und stehenden Stern hindeutet. Vgl. Ignatius (epist. ad Ephes. c. 19.): *ἀστὴρ ἐν οὐρανῷ ἔλαμψεν ὑπὲρ πάντας τοὺς ἀστέρας καὶ τὸ φῶς αὐτοῦ ἀνεκλάλητον*

ἦν, καὶ ξενισμὸν παρεῖχεν ἡ καινότης αὐτοῦ. Wie bei der zweiten Ankunft des Menschensohnes ein wunderbares Zeichen am Himmel erscheinen wird (Matth. 24, 30.), so geschah es auch bei seiner ersten. Allein wie auch immer wir uns diese himmlische Erscheinung zu denken haben, — es entsteht alsbald die zweite Frage: Wie erkannten die Magier daran grade die Geburt des Messias? Denn sie sagen entschieden: „Wir haben seinen Stern gesehen." Auch diese Frage können wir mit Bestimmtheit nicht beantworten; nur soviel sehen wir aus Sueton (Vespas. c. 4.), Tacitus (hist. 5, 13.), Flav. Josephus (bell. Iud. I, 5, 5. 7, 31.), daß um die Zeit der Geburt Christi die Weissagung von der Erscheinung eines großen Weltkönigs im Oriente auch unter den Heiden allgemein verbreitet war. Ein gewisses dunkles Vorgefühl, daß eine große Weltepoche nahe sei, hatte mehr oder weniger die ganze damalige Menschheit ergriffen, die Bösen mit Furcht, die Bessern aber mit Sehnsucht erfüllend. Auch zu den Magiern war ohne Zweifel diese Weissagung gedrungen, auch ihre Herzen empfanden ein dunkles Sehnen nach Rettung. Da erschien ihnen in der stillen nächtlichen Betrachtung des gestirnten Himmels, wo das Herz den höhern Einflüssen sich mehr öffnet, ein früher nie gesehener Stern; und mit der äußern Erscheinung verband sich zugleich die innere Einsprache, daß jetzt die Zeit gekommen sei, wo ihre Sehnsucht sollte gestillt werden, und daß der Stern ihnen der Führer zum Heilande der Welt werden sollte. — ἐν τῇ ἀνατολῇ heißt „im Morgenlande" (vgl. V. 9.), nicht, wie Mehrere wollen, „im Aufgehen", so daß der Sinn wäre: „wir sahen seinen Stern aufgehen." — Das Verbum προσκυνεῖν (von κυνεῖν „küssen" s. zu 8, 2.) τινα oder τινι oder auch ἐνώπιον, ἔμπροσθέν τινος, dem hebräischen השתחוה (1 Mos. 19, 1. 42, 6. 48, 12.) entsprechend, heißt: „Jemanden seine Ehrfurcht und Unterwürfigkeit bezeigen, Jemanden huldigen."

V. 3 f.: „Als aber der König Herodes das hörte, erschrak er und ganz Jerusalem mit ihm." — Herodes erschrak über diese Verkündigung, daß der Messias geboren sei, weil er diesen für einen irdischen König hielt und nun den Umsturz seines Thrones fürchtete. Hatte er doch bereits, um seine Herrschaft zu behaupten, alle seine Angehörigen theils durch

List theils durch Gewalt aus dem Wege geräumt. Die Bewohner Jerusalem's (*Ἱεροσόλυμα* als Femininum, vgl. 3, 5., auch bei Flav. Joseph.) erschraken eines Theils wohl, weil sie die Grausamkeit ihres Tyrannen, Revolutionen und politische Gräuel fürchteten (wie man überhaupt nach dem Talmud vor dem Auftreten des Messias schwere Zeiten, die s. g. *dolores Messiae*, erwartete), andern Theils aber, weil das Große und Gewaltige, wenn es in die unmittelbare Gegenwart tritt, mit einem dem Schrecken ähnlichen Gefühle zu ergreifen pflegt. — V. 4. Der König nun rief das jüdische Synedrium zusammen und legte diesem die Frage vor: „wo der Messias geboren werde?“ also die Frage nach dem Geburtsorte Christi, um so eine authentische Lösung derselben zu erhalten. — Das jüdische Synedrium (*συνέδριον* Matth. 5, 22. 10, 17. u. s. w., סַנְהֶדְרִין), aus 71 Mitgliedern bestehend, hatte drei Klassen: 1) Die Klasse der Oberpriester (*ἀρχιερεῖς*). Diese begriff in sich den wirklich fungirenden Hohenpriester (*ὁ ἀρχιερεύς*, כֹּהֵן הַגָּדוֹל), ferner diejenigen, welche früher dieses Amt bekleidet hatten, und endlich mehrere von den Vorstehern der 24 Priesterklassen, von denen jedesmal Eine Klasse den wöchentlichen Dienst hatte. 2) Die Klasse der Schriftgelehrten (סוֹפְרִים, *γραμματεῖς*). Diese waren bei der Einheit der Politik und Religion in der alttestamentlichen Theokratie Juristen und Theologen zugleich, die Erklärer des Gesetzes, daher bei Lukas *νομικοί* und *νομοδιδάσκαλοι* genannt. Sie gehörten meist zur Partei der Pharisäer und standen beim Volke in großem Ansehen. 3) Die Klasse der Aeltesten (זְקֵנִים, *πρεσβύτεροι*), bestehend aus den vornehmsten Familienhäuptern. Letztere werden hier nicht genannt, weil die vorgelegte Frage eine rein theologische war, somit ihre Beantwortung hauptsächlich die beiden ersten Klassen anging. Daß aber hier das ganze Synedrium gemeint sei, ist mit Unrecht von Einigen bezweifelt worden. Denn es mußte dem Herodes daran liegen, eine ganz offizielle Beantwortung der Frage zu erhalten. Auch 20, 18. fehlen die *πρεσβύτεροι*, wohingegen 26, 1. 27, 1. die *γραμματεῖς* nicht mitgenannt sind.

V. 5 f. Das Synedrium beantwortet die vorgelegte Frage ganz richtig dahin, daß Bethlehem als der Geburtsort des

Messias vorausverkündet sei, und beruft sich dafür auf Mich. 5, 1. Unser Evangelist führt aber diese Stelle weder genau nach dem Originaltexte, noch auch wörtlich nach den LXX, sondern frei also an: „„Und du Bethlehem, Gebiet Juda's, bist keineswegs die geringste unter Juda's Fürsten; denn aus dir wird hervorgehen ein Fürst, welcher weiden wird mein Volk Israel."" — Nach dem Urtexte ist der Gedanke: „Obgleich Bethlehem zu unbedeutend ist, um unter die Hauptorte Juda's gerechnet zu werden, so wird doch der Regent Israel's daraus hervorgehen." Diesen Gedanken verändert Matthäus dahin: „Bethlehem ist allerdings ein wichtiger Ort unter den Hauptstädten Juda's, weil daraus der Fürst des Volkes Israel hervorgehen wird." Im Wesentlichen wird dadurch der Sinn der Stelle nicht verändert. — Der Ausdruck γῆ steht nicht synekdochisch für Stadt, sondern bezeichnet das Gebiet, welches die Stadt einnimmt. Statt οὐδαμῶς ἐλαχίστη -- Ἰούδα hat der Urtext: צָעִיר לִהְיוֹת בְּאַלְפֵי יְהוּדָה d. i. „bist zu klein, um zu gehören zu den Familiensitzen Juda's." Die einzelnen Stämme in Israel waren nämlich eingetheilt in Familien, welche ihre Hauptorte (אֲלָפִים) und ihre Häupter (אַלּוּפִים) hatten. Statt der Hauptorte nennt der Evangelist, Bethlehem personificirend, die Häupter (ἡγεμόνες), und sagt, sie würde unter den Häuptern Juda's keineswegs eine niedrige Stelle einnehmen. Er scheint also statt בְּאַלְפֵי gelesen zu haben בְּאַלֻּפֵי. Auch dadurch wird der Sinn der Stelle nicht wesentlich alterirt. — Das folgende ὅστις ποιμανεῖ κ. τ. λ. ist dem Sinne nach aus Mich. 5, 3. Auch bei Profanschriftstellern werden Könige Hirten des Volkes genannt (man denke nur an das ποιμένες λαῶν bei Homer). Der Ausdruck ποιμαίνειν hebt den idealen Charakter eines ächten Regenten, dem das Wohl seiner Unterthanen am Herzen liegt, deutlicher hervor als βασιλεύειν.

V. 7 f.: „Da berief Herodes heimlich die Magier und erfuhr von ihnen genau die Zeit des erscheinenden Sternes." Nachdem also Herodes den Ort der Geburt des Messiaskindes erkundet hatte, suchte er auch die Zeit derselben zu erfahren; und ganz richtig glaubt er, aus der Zeit

des erscheinenden Sternes einen ungefähren Schluß auf die Zeit der Geburt des Messias machen zu können. Heimlich (λάθρα) läßt er deßhalb die Magier wieder zu sich kommen, um von ihnen genau zu erfahren, wie lange der Stern bereits erscheine (φαινομένου ist in der Präsensbedeutung festzuhalten). Daß Herodes hier heimlich verfuhr, dadurch mußte er schon den Verdacht erregen, daß er nichts Gutes im Sinne habe; denn der Schlechtigkeit ist es eigen, heimlich zu thun. Allein die Bosheit ist bei aller Schlauheit dennoch immer dumm, wie ebenfalls das Verfahren dieses heimtückischen Königs V. 8. zeigt. Vgl. zu V. 16. — ἠκρίβωσεν = ἀκριβῶς ἀνέμαθεν, Vulg. *diligenter didicit.* — V. 8.: „Und er sandte sie nach Bethlehem und sprach: Ziehet hin und forschet genau nach dem Kinde; wenn ihr es aber werdet gefunden haben, so verkündet es mir, auf daß auch ich komme und ihm huldige." Mit diesen Worten suchte der Heuchler die arglosen Magier zu täuschen.

V. 9 ff.: „Sie aber, als sie den König gehört, zogen hin. Und siehe, der Stern, welchen sie im Morgenlande gesehen, ging ihnen voran, bis er kam und stand über dem Orte, wo das Kindlein war. Als sie aber den Stern sahen, freueten sie sich gar sehr; und hineingehend in das Haus sahen sie das Kindlein mit Maria, seiner Mutter, und sie fielen nieder und huldigten ihm; und sie öffneten ihre Schätze und brachten ihm Geschenke dar: Gold, Weihrauch und Myrrhe." — Während die Magier, eigenem Urtheile folgend, Bethlehem vorbei nach Jerusalem zogen, weil sie glaubten, daß dort in der Hauptstadt der Messias müsse geboren sein, war der Stern ihnen verschwunden. Jetzt auf dem Wege nach Bethlehem erschien er ihnen wieder; und da sie sich nun wieder unter der Führung und Leitung Gottes wußten, so erfüllte dieses sie mit großer Freude. — Die Ausdrücke: „der Stern ging vor ihnen her", und: „er blieb stehen über der Stelle, wo das Kindlein war", deuten, wie wir schon oben zu V. 2. bemerkten, an, daß wir uns unter ἀστήρ eine wunderbare, sternartige Erscheinung zu denken haben. Denn weder von einem gewöhnlichen Sterne noch auch von einem Kometen kann man füglich sagen, daß er vor einem hergehe oder über einem bestimmten Platze stille stehe.

Noch weniger paßt dieß zu der Annahme einer Constellation. — Das *ἐχάρησαν χαρὰν μεγάλην σφόδρα* ist eine ganz hebraisirende Ausdrucksweise: שָׂמְחוּ שִׂמְחָה גְדֹלָה עַד־מְאֹד. Bei *οἰκία* V. 11. ist wohl nicht mehr an den Stall zu denken, in welchem nach Luk. 2, 7. der Heiland geboren wurde, obgleich die Künstler es gewöhnlich so darstellen. Denn da die Magier erst mehrere Wochen nach der Geburt des Kindes ankamen (s. zu V. 1.), so werden die Eltern Jesu wohl einen passenderen Aufenthalt sich gesucht haben. — Das *πεσόντες προσεκύνησαν αὐτῷ* beweiset allein nicht, daß die Magier die göttliche Natur des Kindleins anerkannten; denn dieser Ausdruck bezeichnet oft nichts anders, als die bekannte orientalische Form politischer Huldigung (vgl. zu V. 2.). Allein aus der ganzen Erzählung geht doch unzweideutig hervor, daß die Magier dem Kinde einen höhern Charakter zuschrieben. Ohne Zweifel werden deßhalb auch die Geschenke, die sie nach der Sitte des Orients zur Huldigung darbrachten, eine symbolische Bedeutung gehabt haben. Theophylakt meint, durch das Gold hätten sie das Kind als König, durch Weihrauch als Gott und durch Myrrhe, womit man die Leichname zu balsamiren pflegte, als sterblichen Menschen bezeichnen wollen. Andere deuten die dreifache Gabe auf das dreifache Amt Christi, nämlich auf sein königliches, priesterliches und prophetisches Amt. *) — *θησαυρός* = אוֹצָר, Schatzkasten, *κιβωτός*. — V. 12. Das Verb. *χρηματίζειν τινι* heißt: „Jemanden Antwort, Bescheid ertheilen", *χρηματίζεσθαι* also „Antwort oder Bescheid empfangen", besonders durch ein göttliches Orakel. Richtig die Vulg. *responso accepto.* „Und nachdem sie im Traume die Weisung erhalten, nicht zurückzulenken zum Herodes, zogen sie auf einem andern Wege in ihr Land zurück." Die Magier erhalten diese Weisung, damit Herodes nicht sofort und gegen das rechte, bestimmte Kind einschreite. Es heißt *ἀνακάμψαι*, „zurückzubeugen"; denn der direkte Weg nach ihrem östlichen Vaterlande führte nicht über das nordwestlich von Bethlehem gelegene Jerusalem.

*) Nach dem Evangelium infantiae Christi c. 7. gab Maria den Magiern als Gegengeschenk die Windeln des Kindes.

II. Die Flucht nach Aegypten, V. 13—15.

Damit das Jesuskind den Nachstellungen des Königs Herodes entgehe, erhielt Joseph die höhere Weisung, mit demselben und dessen Mutter nach Aegypten zu entfliehen. Er wurde grade nach Aegypten geschickt, weil dieses Land nahe, dem Herodes nicht untergeben und von vielen Juden bewohnt war. Matthäus erzählt aber diesen Vorfall wiederum nur deßhalb, um daran die Erfüllung einer messianischen Weissagung des A. T's nachzuweisen. — Die Tradition gibt als Aufenthaltsort Jesu in Aegypten Matarea an, in dessen Nähe der Tempel des Onias stand.

V. 13 ff.: „Als sie nun weggezogen waren, siehe, da erscheint ein Engel des Herrn im Traume dem Joseph und spricht: Stehe auf, nimm das Kindlein und seine Mutter und fliehe nach Aegypten, und bleibe dort bis ich dir's gesagt haben werde (daß du nämlich wieder zurückkehren sollst); denn Herodes wird das Kindlein suchen, um es zu verderben." — Die Ausdrucksweise *παράλαβε τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ* deutet wiederum darauf hin, daß Joseph nur Vaters Stelle vertrat. — *τοῦ ἀπολέσαι αὐτό.* Der Infinitiv mit dem Genitiv des Artikels drückt die Absicht aus, ist kein Hebraismus (entsprechend לְ mit dem Infinit.) sondern ächt griechisch. Vgl. Win. S. 290 ff. — V. 14 f.: „Und er stand auf, nahm das Kind und seine Mutter Nachts (in derselben Nacht) und entwich nach Aegypten. Und er war dort bis zum Tode des Herodes, damit erfüllt würde, was gesagt ward vom Herrn durch den Propheten, der da spricht: „„Aus Aegypten habe ich meinen Sohn gerufen."" In dem Aufenthalte Jesu in Aegypten und seiner Rückkehr aus demselben findet also der Evangelist die Erfüllung einer alttestamentlichen Weissagung bei Hos. 11, 1., die er genau nach dem hebräischen Texte citirt, da die Uebersetzung der LXX (*τὰ τέκνα αὐτοῦ* scil. *Ἰσραήλ*) sich nicht für seinen Zweck eignete. Nach ihrem ersten, historischen Sinne gehen die Worte des Propheten auf die Ausführung des israelitischen Volkes aus Aegypten unter Moses. Mehrmals wird im A. T. das Volk Israel „Sohn" oder „Erstgeborener Jehova's" genannt (vgl. 2 Mos. 4, 22. Jer.

31, 9.). Insofern nun aber die Geschichte des auserwählten Volkes eine Vorgeschichte des kommenden Messias war, fand dieser Ausspruch in Jesu seine eigentliche Erfüllung. — Ueber ἵνα πληρωϑῇ s. zu 1, 22.

III. Der Kindermord des Herodes, V. 16—18.

Wie man in neuerer Zeit die Geschichte von den Magiern für eine bloße Sage ohne historischen Gehalt erklärt hat, so hat man besonders auch die nun folgende Erzählung von dem bethlehemitischen Kindermorde angezweifelt. Wäre, sagt man, dieses Faktum wahr, so müßten auch andere Historiker, besonders Flav. Josephus, der sonst die Grausamkeiten des Herodes so genau anführt (vgl. Antt. 15, 7, 8. 16, 11, 3. 17, 2, 4. u. a. St.), dessen Erwähnung thun. Wir finden aber bei Profanscribenten davon nichts, eine dunkle Andeutung bei Makrobius aus dem 5. Jahrhund. n. Chr. etwa ausgenommen. *) Dann, meint man weiter, sei dieser Kindermord eine selbst für einen Herodes kaum zu begreifende Grausamkeit; und endlich sei die ganze Begebenheit nicht gehörig motivirt. Warum, fragt man, sandte Herodes nicht gleich mit den Magiern einige Trabanten, um das gefährliche Kind ohne alles Aufsehen aus dem Wege zu schaffen? — Wir bemerken gegen diese Einwürfe in Kürze Folgendes: Was zuvörderst das Stillschweigen der Historiker angeht, so kann dieses nicht sehr auffallen; denn vom politischen Standpunkte aus, worauf sie doch alle sich stellten, war die Ermordung einiger Kinder eine unbedeutende Begebenheit. Wir dürfen uns nämlich die Zahl der ermordeten Kinder nicht so groß vorstellen, wie einige Aeltere thun, die von 144,000 fabeln, sich berufend auf Offenb. 14, 1. In einer kleinen Landstadt wie Bethlehem und in deren nächster Umgebung konnten etwa 10—12 Kinder auf diese Weise ihr Leben verlieren. Die Behauptung aber, daß dieser Kindermord eine selbst für einen Herodes unbegreifliche Grausamkeit gewesen sei, ist durchaus falsch. Wer nur in etwa die Geschichte dieses Wütherichs kennt, wird eingestehen müssen, daß die Ermordung einiger Kinder unter seinen übrigen Grau-

*) Dieser sagt nämlich Sat. conv. 2, 4. vom Augustus: „Cum audisset, inter pueros, quos in Syria Herodes, rex Judaeorum, intra bimatum jussit interfici, filium quoque ejus occisum, ait: Melius est Herodis porcum (ὗν) esse quam filium (υἱόν).“

samkeiten, wie ein Tropfen im Meere verschwindet. Außer den Hinrichtungen seiner Söhne erinnern wir nur an den gräulichen Befehl, den er kurz vor seinem Tode erließ, aus allen angesehenen Familien Ein Mitglied an seinem Todestage zu tödten, damit sich wegen der allgemeinen Trauer Niemand über seinen Tod freuen möge (Joseph. Antt. 17, 6, 6.). Auf die Bemerkung endlich, daß es doch für Herodes scheinbar so leicht gewesen wäre, auf anderm Wege dieses Kindes habhaft zu werden, und er nicht zu diesem grausamen Mittel seine Zuflucht habe zu nehmen brauchen, diene zur Antwort, daß in der Geschichte aller Zeiten und Völker solche unbegreifliche Vergeßlichkeiten und Mißverständnisse vorkommen, die nur zeigen, daß eine höhere Hand die Begebenheiten lenkt und die Geschichte bildet. — Der Zweck, warum Matthäus diese Geschichte erzählt, ist in den Schlußworten V. 17 f. angedeutet. Er will nachweisen, daß sich auch in dieser Gräuelthat des Herodes eine messianische Weissagung erfüllte.

V. 16. Als der Tyrann Herodes nach langem Warten von den Magiern sich getäuscht (ἐμπαίζεσθαι eigentlich: „verspottet, zum Narren gehalten werden") sah, gerieth er in Wuth, und hoffte nun das gefährliche Kind durch eine empörende Grausamkeit zu vernichten. Um recht sicher zu gehen, ließ er alle Kinder von zwei Jahren und darunter, die nicht bloß in Bethlehem, sondern auch in der Umgegend (τὰ ὅρια, „das Stadtgebiet, Weichbild") waren, tödten. — Ob wir ἀπὸ διετοῦς mit Erasmus u. A. als Maskul.: *a bimulo*, „vom zweijährigen Knaben an" oder mit der Vulgata als Neutrum: *a bimatu*, „vom zweijährigen Alter an und unterwärts", zu nehmen haben, läßt sich nicht entscheiden. Der Sinn bleibt nach beiden Fassungen im Wesentlichen derselbe. Aus dem Zusatze: „nach der Zeit, welche er in genaue Kenntniß gebracht hatte von den Magiern", müssen wir schließen entweder, daß die Magier etwas später als Ein Jahr nach der Geburt Jesu in Bethlehem ankamen, oder, was wahrscheinlicher ist, daß der Stern schon längere Zeit vor der Geburt des Herrn, etwa von seiner Empfängniß an, schien. Sonst läßt es sich nicht erklären, warum Herodes den Termin bis auf zwei Jahre ausdehnte.

V. 17 f. In diesem Kindermorde, der Bethlehem mit tiefer Trauer erfüllte, findet der Evangelist die Erfüllung eines Aus-

spruches beim Propheten Jer. 31, 15., welchen er aber wiederum weder genau nach dem Urtexte noch auch wörtlich nach den LXX anführt. Nach dem Hebräischen heißt die Stelle: „Eine Stimme wird in Rama gehört, Geschluchze bittersten Weinens: Rachel weint über ihre Söhne, will sich nicht trösten lassen über ihren Sohn, daß er verschwunden." Hier: „„Eine Stimme ist in Rama gehört worden, Weinen und Wehklagen viel; Rachel (ist gehört worden) weinend über ihre Kinder, und nicht wollte sie sich trösten lassen, weil sie nicht (mehr) sind."" — Nach dem ersten historischen Sinne bezieht sich diese Stelle auf die Wegführung der Israeliten über Rama (vgl. Jer. 40, 1.) nach Babel in die Gefangenschaft durch den König Nabuchodonosor. Da nämlich Rama (jetzt das Dorf Er Ram), nahe bei Gibea zwei Stunden nördlich von Jerusalem gelegen, zum Stamme Benjamin gehörte, Rachel aber, Jakob's geliebte Gattin, die Stammmutter der Benjaminiten war, so stellt der Prophet diese dar als in Rama sitzend und weinend über das Unglück ihrer Kinder. Der Prophet nennt die Stammmutter und nicht den Stammvater, weil in der Mutter der theilnehmende Schmerz an den Leiden ihrer Kinder sich naturgemäßer offenbart. Diese klagt nun über ihre Kinder, und will sich nicht trösten lassen, „weil sie nicht (mehr) sind", d. h. weil Israel durch die Wegführung in die Gefangenschaft scheinbar aufgehört hat, das Volk Gottes, das Volk der Erwählung zu sein, weil es aus zu sein scheint mit Israel's Zukunft und Verheißung. Dieselbe Klage der weinenden Stammmutter wiederholte sich jetzt wieder bei der Ermordung der bethlehemitischen Kinder in erhöhter Potenz. Rachel, die Stammmutter und Repräsentantin der bethlehemitischen Mütter stieg bei diesem Gräuel des Herodes von Neuem gleichsam aus ihrem Grabe, welches nahe bei Bethlehem lag (1 Mos. 35, 19.), hervor, wiederum weinend und klagend über ihre Kinder „weil sie nicht mehr sind." In Mitte der Kinderschaar nämlich, welche in Bethlehem von Mörderhänden umgebracht wurden, schien auch das Kind Jesus, der endlich geborene Heiland Israel's sich zu befinden. Als nun der verschwunden war und todt geglaubt werden mußte, auf welchem die große Hoffnung Israel's ruhete, da war es wieder, wie zu Jeremia's Zeit, als Israel selbst aus seinem ganzen Lande verschwunden und das Ende sei=

nes Volkslebens eingetreten schien. Aber wie es damals beim Propheten Jer. 31, 16. 17. hieß: „Also spricht der Herr: Halte zurück deine Stimme vom Weinen und deine Augen von Thränen; denn Hoffnung ist für deine Zukunft, und es werden zurückkehren die Kinder in ihr Gebiet", also lautet der Trostspruch auch jetzt: Gerettet ist der Knabe, die Hoffnung Israel's; er wird zurückkehren in seine Heimath (vgl. Hofm. Weiss. u. Erfüll.). — Das Particip. *κλαίουσα* kann am besten mit dem vorhergehenden *ἠκούσθη*, aber auch mit dem folgenden *καὶ οὐκ ἤθελεν* verbunden werden; in letzterem Falle ist *καὶ* = „auch."

IV. Rückkehr aus Aegypten nach Nazareth, V. 19—23.

Nach dem Tode des Königs Herodes erhielt Joseph die höhere Weisung, mit dem Kinde Jesu und seiner Mutter nach Palästina zurückzukehren. Joseph ging aber nicht nach Bethlehem zurück, wie er anfangs vorgehabt zu haben scheint, sondern er begab sich nach Nazareth und nahm daselbst seinen bleibenden Wohnsitz. Auch darin erfüllte sich eine messianische Weissagung.

V. 19 f.: „Als aber Herodes gestorben war u. s. w." Flavius Josephus (Antt. 17, 6, 1. 5.) schildert das entsetzliche Ende dieses grausamen Königs. „Ein inneres Feuer", sagt er, „brannte ihn langsam aus; der heftigsten Gier, etwas zu sich zu nehmen, durfte er nicht nachgeben wegen unleidlicher Schmerzen in den Eingeweiden; in den Füßen und im Bauche sammelte sich Wasser. *) Aufgerichtet konnte er nicht athmen, der Athem stank; Krämpfe in allen Gliedern gaben ihm eine unnatürliche Stärke. Vergeblich brauchte er noch die Bäder von Kallirrhoe; er ward von da krank nach Jericho zurückgebracht. Da er nun 70 Jahre alt fühlte, er werde nicht wieder aufkommen, war er voll bittern Ingrimmes, weil er meinte, es würden sich Alle über seinen Tod freuen. Darum ließ er die Vornehmsten im Amphitheater zu Jericho zusammenkommen, dasselbe rings mit Soldaten umstellen, und befahl seiner Schwester Salome und ihrem Manne Alexas, alle diese Leute, sobald er todt sei, von jenen Soldaten niederschießen zu lassen, damit es bei seinem Tode nicht an Trauernden fehle. Salome befolgte jedoch den Befehl nicht. Als nun seine Schmerzen immer mehr zunahmen und er

*) **Dazu kam noch:** *τοῦ αἰδοίου σῆψις σκώληκας ἐμποιοῦσα.*

zugleich vor Hunger verschmachtete, wollte er sich mit einem Messer umbringen, ward aber daran gehindert. Endlich starb er im 37. Jahre seiner Regierung." So Josephus. Von allem diesem schweigt unser Evangelist gänzlich; ihm ist es hier nur darum zu thun, den messianischen Charakter des Jesuskindes nachzuweisen; alles Andere ist für ihn Nebensache. — V. 30. Der Plural *τεθνήκασιν οἱ ζητοῦντες*, obwohl hier von Herodes allein die Rede ist, wird verschieden erklärt. Einige (Meyer, Win. S. 158.) sagen: der Plural steht hier wie oft, wo das Prädikat doch nur von einem einzigen Individuum gelte, um den Gedanken allgemein zu halten, es sei also der Plural der Kategorie. Andere (Gratz, Baumg. Cruſ.) meinen, der Evangelist habe diesen Ausdruck aus 2 Mos. 4, 19. entlehnt; was dort von Moses und seiner Flucht vor Pharao gesagt sei, sage Matthäus hier von Jesu und seiner Flucht vor Herodes, um so im Vorbeigehen Moses als Vorbild Christi hinzustellen. — *ζητεῖν τὴν ψυχήν τινος* = בִּקֵּשׁ אֶת־נֶפֶשׁ פ׳, „Jemanden nach dem Leben trachten."

V. 21 f. Joseph gehorchte dem höhern Befehle alsbald: er kehrte mit dem Jesuskinde und mit Maria nach Palästina zurück, nahm jedoch jetzt aus Furcht vor dem Ethnarchen Archelaus seinen Wohnsitz nicht in Judäa, sondern in Galiläa. Als nämlich Herodes d. G. gestorben war, stritten sich seine beiden Söhne Archelaus und Herodes Antipas um den Thron. Augustus Cäsar überließ die Schlichtung dieses Streites seinem Neffen Cajus Cäsar, der ihn dahin entschied, daß er keinem von beiden die volle Herrschaft zusprach, sondern das Land in vier Tetrarchien theilte. Archelaus erhielt Judäa, Idumäa und Samaria, Herodes Antipas Galiläa und Peräa, ihr dritter Bruder Philippus Batanea, Trachonitis und Auranitis, Lysanias endlich Abilene. Die drei letztern hießen Tetrarchen, Archelaus aber bekam den Titel Ethnarch, den er erst dann mit dem Königstitel vertauschen sollte, wenn er desselben sich würdig zeigte. Allein nach 9 Jahren wurde er wegen seiner Grausamkeit nach Vienne verbannt, und Judäa wurde eine römische Provinz (Joseph. Antt. 17, 11, 4. 17, 13, 2. Bell. Jud. 2, 7, 3.). — In *ἐκεῖ ἀπελθεῖν* steht, wie häufig (vgl. 17, 20. Joh. 7, 35. u. o.), das Adverbium der Ruhe mit dem Verbum der Bewegung (s.

Win. S. 418.). Ueber *χρηματισθείς* s. zu V. 12. — *εἰς τὰ μέρη τῆς Γαλιλαίας*, „in die Gegenden Galiläa's" d. i. nach Galiläa, wo der mildere Antipas herrschte.

V. 23.: „Und er kam und wohnte in einer Stadt Namens Nazareth, damit erfüllet würde, was durch die Propheten gesprochen worden, daß er ein Nazoräer werde genannt werden." — Es heißt *κατῴκησεν εἰς πόλιν*. Die Präpos. *εἰς* kommt nicht selten bei Verbis der Ruhe, so wie umgekehrt *ἐν* bei Verbis der Bewegung vor. Hier schließt das Verbum *κατῴκησεν* das mit der Niederlassung vorgängig verbundene Moment der Bewegung mit ein, und zwar so, daß dasselbe in der Vorstellung des Schreibenden vorherrschend war: „er siedelte sich nach Nazareth an" (Meyer, vgl. Win. S. 368 f.). — Nazareth, ein kleines Städtchen Galiläa's im Stamme Sabulon, lag unweit Kapharnaum auf einem Hügel einige Meilen vom Tabor entfernt. Es wird weder im A. T. noch im Talmud noch auch bei Flav. Josephus genannt. Ueber die Bedeutung des Namens „Nazareth" sind die Ausleger nicht einig. Die ältern leiten den Namen her von נֵצֶר = „Reis, Schößling", oder wie die Vulg. das Wort Jes. 11, 1. übersetzt: „Blume", und meinen, daß die Stadt wegen ihrer anmuthigen Lage so genannt sei. So schon Hieronymus: „Ibimus ad Nazareth et juxta interpretationem nominis ejus *florem* videbimus Galilaeae." Andere wollen נֵזֶר = „Krone" als Wurzel dieses Namens annehmen, und sie glauben, der Name sei von der Lage der Stadt auf dem Gipfel eines Felsens entlehnt, so daß also Nazareth dem deutschen „Kronstadt" entspräche. Die erste Ableitung scheint den Vorzug zu verdienen. — Auch in der Wahl der Stadt Nazareth zum Wohnorte für das Kind Jesus sieht unser Evangelist eine Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen, und er knüpft seinen Beweis an den Namen *Ναζωραῖος* an, der dem Erlöser von seinem Aufenthalt in Nazareth zu Theile ward. Bei Jes. 11, 1. nämlich heißt der Messias als Nachkomme David's ein נֵצֶר, ein „Sprößling" aus der Wurzel Jesse: „Es wird hervorgehen ein Reis aus dem Stamme Jesse, und ein Sprößling wird aufgehen aus seinen Wurzeln", וְנֵצֶר מִשָּׁרָשָׁיו יִפְרֶה. Die Bezeichnungen des Messias in den ausgezeichnetsten

messianischen Weissagungen des A. T. waren aber den Juden so geläufig, daß sie fast zu Eigennamen wurden. So die Bezeichnung „Sproß" aus Jer. 23, 5. 33, 15., vgl. Zach. 3, 8. Luk. 1, 78., und „Menschensohn" aus Dan. 7, 13. (s. zu Matth. 8, 20.). So ist es nun nicht unwahrscheinlich, daß aus jener berühmten Stelle des Jesaias, wo der Messias als ein נצר bezeichnet wird, es üblich geworden, den Messias gradezu נצר zu nennen. Matthäus sieht nun bei dieser prophetischen Benennung des Messias von dem Wortsinne gänzlich ab, und hält sich an den Wortklang; er findet darin eine prophetische Andeutung auf die Niederlassung Jesu in Nazareth und seine daher rührende Benennung von Seite des Volkes als eines Nazarethers (vgl. 26, 71. Mark. 10, 47. Luk. 18, 37. Joh. 18, 5. 7. Apstg. 2, 22. 3, 6. u. ö.). Diese typische Deutung des Wortes נצר auf Nazareth lag dem Matthäus um so näher, da der einheimische Name dieser Stadt wahrscheinlich נצר war. Hiernach ist der Sinn: Jesus wohnte in נצר; und das geschah nicht zufällig, sondern es lag darin die Erfüllung eines prophetischen Ausspruches, worin der Messias נצר genannt wird. Der griechische Uebersetzer des Matthäus gab dem hebräischen Worte die Form *Ναζωραῖος*. Aber woher der Plural *διὰ τῶν προφητῶν?* Allerdings findet sich nur Eine Stelle und zwar die angeführte, in welcher der Messias נצר genannt wird; aber es finden sich mehrere Stellen bei andern Propheten, wo der Messias צֶמַח, welches Wort ebenfalls „Sproß" bezeichnet, genannt wird; vgl. Jer. 23, 5. 33, 15. Zach. 3, 8. 6, 12. Alle diese Stellen, die dasselbe ausdrücken, wenn auch mit einem andern Worte, verbanden sich in der Vorstellung des Evangelisten; daher der Plural. Dieß scheint uns die ungezwungenste Erklärung dieser allerdings dunklen, vielgedeuteten Stelle. — Andere halten nach Tertull. und Hieronymus *Ναζωραῖος* für das hebräische נָזִיר: „damit erfüllt würde - -, daß er ein Nasiräer sein (heißen) werde." Allein dann dürfte hier nicht *Ναζωραῖος*, sondern es müßte *Ναζιραῖος* (vgl. Richt. 13, 5. Thren. 4, 7. nach den LXX) stehen. Auch hat sich Jesus nicht als Nasiräer gezeigt (vgl. Matth. 11, 19.), und es kann keine prophetische Stelle hierzu nachgewiesen werden. Noch weniger gefällt die Ansicht Anderer, welche meinen, *Ναζωραῖος* deute auf die von den Propheten ge-

schilderte, verachtete und traurige Lage des Messias (vgl. Ps. 22. Jes. 53.), da Nazareth allgemein in Verachtung gestanden habe (Joh. 1, 47. 7, 52.). „Denn nicht (wie Meyer richtig bemerkt) auf eine prophetische Schilderung (der Niedrigkeit des Messias), sondern auf den bestimmten prophetischen Namen (κληθήσεται), welchem die Niederlassung in Nazareth entspreche, kommt es hier an; und zwar muß der Evangelist den Namen selbst bei den Propheten gefunden, nicht ex eventu, weil nämlich Nazareth zur Verkennung des Messias gedient, eingefügt haben.“ — Aber ist der Gebrauch, welchen Matthäus hier von dem Worte נצר macht, nicht eine reine Willkür, ein bloßes Spielen mit Worten, ähnlich wie wir es häufig bei den Rabbinen finden? — Darauf diene zur Antwort: In der Geschichte des Reiches Gottes auf Erden gibt es keinen Zufall, sondern das Größte wie das Kleinste steht unter Gottes Führung und Anordnung. Zufall war es daher auch nicht, daß der Prophet den künftigen Messias grade נצר nannte; vielmehr wollte der h. Geist, der durch den Propheten sprach, in diesem Ausdrucke noch etwas anders andeuten, als der Wortsinn bezeichnete. Und derselbe h. Geist erleuchtete unsern Evangelisten, daß er diese intendirte Andeutung des Worts erkannte und sie hier aussprach. Vgl. zu Röm. 9, 13. Gal. 4, 24 f.

Man hat hier einen Widerspruch zwischen dem Bericht des Matthäus und dem des Lukas entdecken wollen. Beide Evangelisten, sagt man, nennen zwar Bethlehem als Geburtsort Jesu (Matth. 2, 1. Luk. 2, 4 ff.); allein Matthäus bezeichne Bethlehem auch als ursprünglichen Wohnort seiner Eltern, während Lukas als diesen Wohnort Nazareth nenne (Luk. 1, 26. 56. 2, 4. 39.), und jene nur zu dem vorübergehenden Zwecke der Schatzung in Bethlehem verweilen lasse. Denn unser Evangelist drücke sich hier V. 23. so aus, daß dem Leser Nazareth durchaus nicht als ursprünglicher Wohnort Joseph's und der Maria erscheinen könne. Als solcher erscheine vielmehr nach seinem Berichte Bethlehem (vgl. V. 22.), Nazareth aber als der unter den besondern Umständen erst nach dem Tode des Herodes bezogene Aufenthaltsort. So Meyer u. A. Wir bemerken dagegen kurz: 1) wenn Matthäus Nazareth nicht als frühern Wohnort der Eltern Jesu nennt, so folgt aus diesem Stillschweigen nicht, daß er ihn auch nicht als solchen gekannt habe. 2) Nirgends be-

zeichnet Matthäus gradezu und direkt Bethlehem als Wohnort Joseph's und Mariä. 3) Der scheinbar obwaltende Widerspruch läßt sich leicht in folgender Weise lösen: Joseph, durch den Census nach Bethlehem geführt, ließ sich dort nieder; auch nach der Darstellung Jesu im Tempel, 40 Tage nach dessen .Geburt, kehrte er von Jerusalem dahin zurück. Daher stellt Matthäus Bethlehem scheinbar als Wohnort dar. Die Flucht nach Aegypten brach aber dieses Wohnen in Bethlehem bald wieder ab, so daß der Aufenthalt nur vorübergehend war; daher betrachtet Lukas 2, 39. die nachherige Uebersiedelung nach Nazareth mit Recht als eine bloße Rückkehr dahin, während sie bei Matthäus, der früher Nazareth noch gar nicht erwähnt hat, als etwas ganz Neues erscheint.

Zweiter Theil.

Geschichte der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, des Messias.

(3, 1 — 25, 46.)

Erster Abschnitt.

Weihe und Prüfung des Messias.

(3, 1 — 4, 11.)

§. 4. Johannes, der Vorläufer Christi, tauft Jesum.

3, 1 — 17.

I. Auftritt und Wirksamkeit Johannis des Täufers, V. 1—12. Vgl. Mark. 1, 1—8. Luk. 3, 1—18.

V. 1.: „In jenen Tagen aber tritt auf Johannes der Täufer und predigt in der Wüste Judäa's." — Matthäus überspringt ganz die Jugendgeschichte Jesu, und geht gleich über auf den Vorläufer des Messias, weil es ihm hauptsächlich nur darum zu thun war, die messianischen Momente aus dem Leben des Heilandes hervorzuheben. Die Zeit des ersten Auftretens des Vorläufers gibt er ziemlich unbestimmt durch *ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις* an, welches dem hebräischen בַּיָּמִים הָהֵם (2 Mos. 2, 11. 23.) entspricht. Genauer bezeichnet Luk. 3, 1 ff. dieselbe als das 15. Regierungsjahr des Kaisers Tiberius, welches dem Jahre 780 u. c. oder dem Jahre 27 n. Chr. entspricht. Matthäus will hier sagen: „In der Zeit, da sich Jesus noch zu

Nazareth aufhielt, trat Johannes der Täufer auf", so daß sich also der Anfang dieses Kapitels unverkennbar an den Schluß des vorigen anschließt. Darauf weiset auch schon das δὲ hin, was zwar bei vielen alten Zeugen fehlt, aber doch ohne Zweifel ächt ist. — Als Ort der Predigt des Täufers wird angegeben die Wüste Judäa's. Diese, im A. T. מִדְבַּר יְהוּדָה genannt (vgl. Richt. 1, 16. Jos. 15, 61.), war eine zur Viehweide geeignete Fläche, wenig angebaut und bewohnt, welche bei Thekoa anfing und sich bis an's todte Meer erstreckte. Wenn Luk. 3, 2 f. das Jordanthal, das sog. Ghor, als Ort der Predigt Johannis angegeben wird, so widerspricht dieses dem hier Gesagten nicht; denn auch das Ghor wurde wegen seines theilweise salzigen unfruchtbaren Bodens mit zur Wüste gerechnet. Die Lokalitätsangabe bei Lukas ist nur genauer. Daß Johannes in der Wüste und nicht in Städten predigte, gehörte mit zu dem Charakter dieses Zeugen der Wahrheit. Er war der letzte Prophet des alten Bundes, der noch einmal im Geiste und in der Kraft des Elias auftrat, um die Herzen der Menschen zur gläubigen Aufnahme des Messias vorzubereiten. Er repräsentirte in seinem ganzen Wirken das Gesetz, welches strenge Gerechtigkeit fordert; seine Bestimmung war es, die schlummernden Gewissen zu wecken und die Sehnsucht nach Erlösung hervorzurufen. Seine Predigt war daher wesentlich eine Bußpredigt, und bildet nur einen Commentar zu den Worten des Apostels Röm. 3, 20.: „Durch das Gesetz kommt Erkenntniß der Sünde." Dieser seiner Predigt entsprach auch die Form seiner äußern Erscheinung; rauh und strenge stellte er sich dar, ausgeschieden von der Welt, in der Wüste nur denen predigend, die ihn aufsuchen, diesen den Ernst des göttlichen Richters verkündend.

V. 2. Auch den Hauptinhalt der Predigt des Täufers gibt unser Evangelist mit wenigen Worten an; er war Ermahnung zur Buße und Hinweisung auf die nahe Ankunft des Messias: „Thuet Buße! denn genahet hat sich das Reich der Himmel." Das eigentliche Wesen der Buße wird hier treffend ausgedrückt durch das Wort μετανοεῖν. Die wahre Buße besteht nämlich nicht in der äußern Ablassung von den bisher begangenen Sünden, sondern in der Umwandlung des tiefsten Lebensgrundes, des νοῦς. Das ganze bisherige Sinnen und

Trachten des Menschen muß ein anderes werden, sein Sinn und sein Herz d. i. seine Liebe muß sich umkehren und sich zurückwenden zu Gott, von welchem er durch die Sünde sich abgewendet hat. Als Motiv zu dieser *μετάνοια* wird hervorgehoben das Nahesein des Reiches der Himmel, in welches der Mensch in seinem natürlichen, ungeänderten Seelenzustande nicht eintreten kann. — Hier stehen wir nun zum ersten Male bei dem Ausdrucke *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, den wir genauer betrachten müssen, weil er eine Idee enthält, welche sich durch die ganze h. Schrift zieht. Der Ausdruck *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, welcher eigentlich ein Reich bezeichnet, das dem Himmel angehört, vom Himmel herab erscheint und errichtet wird (der Plural *οὐρανῶν* ist aus der Vorstellung von mehrern Himmeln zu erklären, s. zu 2 Kor. 12, 2.), findet sich nur bei Matthäus; bloß einmal, 2 Tim. 4, 18. findet sich ein ähnlicher: *βασιλεία ἐπουράνιος*. Die sonst im N. T. gewöhnlichen Ausdrücke sind: *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, *βασ. τοῦ Χριστοῦ*, *βασ. τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ*, *βασ. τοῦ υἱοῦ τῶν ἀνθρώπων* oder auch bloß *βασιλεία* mit zu ergänzendem *θεοῦ*. Allen diesen Ausdrücken liegt eine und dieselbe Idee zu Grunde, sie sind nur verschieden in der Bezeichnung dessen, welcher Herrscher dieses Reiches ist; als solcher wird bald Gott der Vater, bald Gott der Sohn genannt. In den hebräischen Büchern des A. T's finden wir die entsprechenden Ausdrücke מַלְכוּת הָאֱלֹהִים oder מַלְכוּת הַשָּׁמַיִם nicht; erst im Buche der Weish. 10, 10. ist von einer *βασ. τοῦ θεοῦ* die Rede. In den spätern jüdischen Schriften begegnen wir aber gar häufig diesen Ausdrücken. Wenngleich nun diese Ausdrücke in den ältesten Büchern des A. T's nicht vorkommen, so zieht sich doch die Idee des Reiches Gottes durch das ganze A. T.; sie liegt allen jenen Aussprüchen desselben zum Grunde, in welchen Gott der Schöpfer Himmels und der Erde, der Herr und König aller Wesen genannt wird. Denn mit der richtigen Erkenntniß Gottes und seines Verhältnisses zur Welt ist die Idee vom Reiche Gottes von selbst gegeben. Wer an einen selbstbewußten Gott glaubt und bekennt, daß Gott die Welt frei geschaffen habe, der hat eben damit auch schon die Idee vom Reiche Gottes ausgesprochen. Denn sobald Gott schöpferisch aus sich heraustrat und freie Wesen schuf,

bildete er sich ein Reich, in welchem Er allein das Haupt und der Herrscher war. — Rein und ungetrübt bestand nun diese βασιλεία τοῦ θεοῦ hier auf Erden nur vor dem Sündenfalle der ersten Menschen. Da war die Natur dem Menschen und der Mensch in freiwilligem Gehorsam Gott unterthan; Gott war der Herrscher über Alles und wurde als solcher von dem Menschen anerkannt. Als aber Adam sündigte, sich von Gott lossagte und ihm den Gehorsam aufkündigte, da drang das Böse in die Menschen- und Naturwelt ein; und aus dem bisherigen Gottesreiche würde ein vollständiges Teufelsreich geworden sein, wenn nicht gleich nach dem Sündenfalle der Erlöser eingetreten wäre. So begann gleich beim ersten Menschen das Reich des Erlösers; die βασ. τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ trat an die Stelle des ursprünglichen Reiches Gottes. Dieses Reich des Erlösers war nun in seiner ersten Periode ein inneres im Gewissen der Menschen, trat dann aber in seiner zweiten Periode auch äußerlich hervor in dem Bunde Gottes mit Israel. Israel war Jehova's Volk und Reich (2 Mos. 6, 7. 19, 6. 5 Mos. 7, 6.), Jehova war dessen König (1 Sam. 8, 7. Ps. 89, 19.), Jerusalem seine Residenz (Ps. 132, 13.), der Tempel sein Palast, die Bundeslade sein Thron. Diese äußere Theokratie Israels war jedoch nur erst die Vorbereitung zu dem vollen Hervortreten des Reiches des Erlösers, welches in der Fülle der Zeiten mit der leiblichen Erscheinung Christi begann und in der Kirche sich fortsetzt. Die Kirche ist die fortwährende βασιλεία τοῦ Χριστοῦ im Geschlechte, die stetige Vermittlerin des Reiches Gottes für jeden Einzelnen; sie füllt die dritte und letzte Periode des Reiches des Erlösers. In allen diesen drei Perioden aber bestand und besteht noch immer neben dem Reiche des Erlösers das Reich des Bösen, die βασιλεία τοῦ πονηροῦ oder τῆς ἁμαρτίας: ersteres entwickelt sich nur durch fortwährenden Kampf gegen letzteres. Und dieser Kampf wird fortdauern bis zum Ende der Zeiten, d. h. bis zu jenem Zeitpunkte, wo Christus in seinen Gliedern das Reich des Satans, die Sünde und den Tod, vollständig wird überwunden oder, um mit dem Psalmisten (Ps. 110, 1.) zu reden, wo Gott alle Feinde Christi zum Schemel seiner Füße wird gelegt haben. Dann, wenn auch der Leib des Menschen in die volle Erlösung in Christo wird eingegangen sein, und die Natur durch den allgemeinen Weltbrand

gereinigt an der Verklärung der Kinder Gottes Theil nehmen wird, dann wird auch Christus seine Herrschaft dem Vater wieder übergeben, damit dieser wieder Alles in Allem sei, oder mit andern Worten: das Reich des Erlösers wird dann aufhören und die ursprüngliche βασιλεία τοῦ θεοῦ wird wieder eintreten; die Herrschaft Gottes über die Welt wird dann nicht mehr wie jetzt eine durch den Erlöser vermittelte, sondern eine unmittelbare sein (vgl. 1 Kor. 15, 23 ff.). Aus diesen Andeutungen erklärt sich nun leicht, wie im N. T. das Reich Gottes bald als ein gegenwärtiges (Matth. 12, 28. Luk. 16, 16. 17, 20 f.), bald als ein zukünftiges (Matth. 13, 43. Mark. 9, 47. Luk. 13, 29.), bald als ein äußeres (Matth. 16, 19. 13, 31 f. 47 ff.), bald als ein inneres (Luk. 17, 20 f. Röm. 14, 17.) dargestellt wird. Aeußerlich erscheint das Reich Gottes in seiner Vollendung erst in der Zukunft, am Ende der Zeiten; innerlich entwickelt es sich aber fortwährend in jedem Einzelnen durch Glaube und Liebe. Und die βασιλεία τοῦ Χριστοῦ, die Spenderin der Erlösungsgnade für den Menschen hienieden, ist die stete Vermittlerin und zwar die nothwendige Vermittlerin der jetzt noch unsichtbaren βασιλεία τοῦ θεοῦ; erst muß der Mensch ein Bürger im Reiche Christi d. h. in der äußerlich sichtbaren Kirche geworden sein, ehe er das Bürgerrecht im Reiche Gottes wieder erlangen kann. Das ist auch der Sinn des Satzes: *extra ecclesiam nulla salus*, den wir in seiner ganzen Strenge festhalten müssen. — Nach diesen kurzen Erörterungen verstehen wir leicht, was es heißt, wenn der Täufer hier sagt: ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. In Christo hatte der Himmel sich gleichsam zur Erde niedergelassen, um Alle durch innere Rechtfertigung und Heiligung in sich aufzunehmen.

V. 3.: „Denn dieser ist's, der durch den Propheten Jesaias verkündet wurde, indem er spricht: „„Stimme eines in der Wüste Rufenden: Bereitet den Weg des Herrn, machet eben seine Pfade!““ Mit diesen Worten gibt der Evangelist den Grund (γάρ) an, warum Johannes so auftrat: seine Erscheinung war im A. T. vorher verkündigt, also von Gott gewollt, mußte somit stattfinden. Die Stelle ist aus Jes. 40, 3—5., und nach den LXX citirt. Auch Mark. 1, 3. Luk. 3, 4. beziehen diese Stelle auf den Täufer, und bei Joh. 1, 23. wendet dieser selbst sie auf sich an. Nach dem Original=

texte heißt die Stelle: „(Horch! ich höre) die Stimme Eines, der da ruft in der Wüste: Bereitet den Weg Jehova's, machet gerade in der Wüste einen Pfad unserm Gott." In ihrem Zusammenhange aufgefaßt haben diese Worte folgenden Sinn: Der Prophet schaut im Geiste die künftige Rückkehr Israels aus dem babylonischen Exile. Jehova, der theokratische König von Israel, zieht an der Spitze seines Volkes durch die Wüste gen Jerusalem. Und wie im Oriente den reisenden Königen Boten vorhergingen, welche deren Ankunft verkündigten und die Wege in guten Stand setzen ließen, so geht auch vor Jehova ein Bote her. In dem schauenden Geiste des Propheten fließt aber die Befreiung Israels aus dem babylonischen Exile zusammen mit der Befreiung aus dem wahren Exile der Sünde durch den kommenden Jehovakönig, den Messias; und auf diesen geht im tiefsten Sinne die Rede des Sehers. Johannes der Täufer war nun dieser Bote, der in der Wüste der Sünde die Ankunft des Gottkönigs verkünden und die Wege d. h. die Herzen der Menschen zu seinem Einzuge bereiten sollte; der die Bestimmung hatte, die Höhen des Hochmuths und der stolzen Selbstgefälligkeit abzutragen und die Thäler des Kleinmuths und der Verzagtheit auszufüllen (vgl. Luk. 3, 5.).

V. 4. Jetzt beschreibt der Evangelist auch die Kleidung und Lebensweise des Täufers, die seiner Ascese und damit auch dem tiefen Ernste seines Berufes entsprachen. Ein ähnliches Bild gibt uns das A. T. von dem äußern Leben des Elias (2 Kön. 1, 8., vgl. Zach. 13, 4.). — „Er selbst aber, der (in Rede stehende) Johannes, hatte sein Gewand von Kameelhaaren (d. i. pflegte ein Gewand von Kameelhaaren zu tragen), und einen ledernen Gürtel um seine Hüfte; seine Speise waren Heuschrecken und wilder Honig." — Noch jetzt bereitet man im Oriente aus Kameelhaaren grobes Tuch zu Kleidern und Zeltdecken. Unter *ἀκρίς* ist die große orientalische Heuschrecke zu verstehen, die so genannt wird, weil sie die *ἄκρα* d. h. die Spitzen der Aehren und Pflanzen abfrißt. 3 Mos. 11, 22. wird sie zu den reinen Thieren gezählt, und noch jetzt dient sie im Oriente zur Speise der ärmern Klasse. Flügel und Beine werden ausgerissen, das Uebrige wird mit Salz bestreut und entweder gekocht oder gebraten gegessen (Niebuhr Reise I. S. 402.). — Ob wir unter *μέλι ἄγριον* mit den Mei=

sten den von wilden Bienen bereiteten Honig, der im Oriente aus den Felsenritzen herausfließt und sich noch jetzt in der jüdischen Wüste häufig findet, oder mit Andern den Baumhonig, d. i. eine honigartige, von Palmen, Feigen und andern Bäumen ausfließende Substanz, zu verstehen haben, ist ungewiß. Jedoch scheint die Erklärung von Baumhonig den Vorzug zu verdienen, da, wie Meyer bemerkt, nach Diod. Sicul. 19, 94., Suidas (s. v. *ἀκρίς*) das Prädikat *ἄγριον* wirklich diesen Honig bezeichnet, vom Honig wilder Bienen aber (der doch auch gewöhnlicher Honig ist) der Ausdruck *μέλι ἄγριον* nicht nachgewiesen ist. Genug, Johannes lebte streng ascetisch im Gegensatz zu der üppigen, in Sinnlichkeit versunkenen Welt, und eben durch diese strenge Form seines Lebens und den strafenden Ernst seines ganzen Wesens weckte er die Schlummernden auf; eine Erscheinung aus der Vorwelt schien in die geistesleere Gegenwart eingetreten zu sein. Daher gingen Alle zu ihm, die noch ein höheres Bedürfniß in sich fühlten.

V. 5 f.: „Da ging zu ihm hinaus Jerusalem und ganz Judäa und die ganze Umgegend des Jordan, und sie wurden getauft von ihm im Jordanflusse, indem sie ihre Sünden bekannten." — *ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου* = כִּכַּר הַיַּרְדֵּן (1 Mos. 13, 10 f. 1 Kön. 7, 47.) bezeichnet das schmale, etwa 13 Meilen lange Jordanthal vom galiläischen See bis zum todten Meere, jetzt el Ghor genannt. *καὶ ἐβαπτίζοντο κ. τ. λ.* Mit seiner Predigt zur Buße verband also Johannes einen äußern Ritus, eine Eintauchung in das Wasser des Jordans. Waschungen und Lustrationen waren zwar nicht selten bei den Juden (vgl. 1 Mos. 35, 2. 2 Mos. 19, 10. 4 Mos. 19, 7.) und kommen häufig im jüdischen Cultus vor; diese johanneische Taufe ist aber als etwas Neues anzusehen. Sie sollte ein Sinnbild sein der wahren inneren Buße, der *μετάνοια*, durch welche der Mensch seine Seele ebenso von Sünden reinigt, wie er durch äußere Abwaschungen den körperlichen Schmutz entfernt. Daher war auch mit dieser Taufe ein Sündenbekenntniß verbunden. Denn wahre Buße übt nur der, welcher seine Sünden innig bereut; ist aber die Reue tief, kräftig und stark, so bringt sie ganz naturgemäß auch nach Außen und wird zum Bekenntnisse. Denn der Mensch ist der Weise

eingerichtet, daß er an sein Inneres nicht glaubt, wenn er es nicht äußerlich im Bilde sieht. Und dieses Bekenntniß ist kein allgemeines, unbestimmtes, sondern löset sich in Einzelnheiten auf, eben weil wir nicht bloß im Allgemeinen sündigen, sondern uns bestimmter einzelner Vergehungen schuldig machen. Auf dieses Bekennen specieller Sünden scheint auch das Compos. *ἐξομολογεῖσθαι* und der Plural *τὰς ἁμαρτίας* hinzudeuten. Dieses Sündenbekenntniß, das äußere Kriterium der innern Reue, war die Bedingung der Taufe, des Symbols wahrer Buße; wo also das Bekenntniß fehlte, da fand auch keine Taufe statt. Vgl. V. 7., wo Johannes die stolzen Pharisäer und Sadducäer von der Taufe zurückwies.

V. 7. Unter denen, welche zu Johannes kamen, um die Bußtaufe zu empfangen, waren auch viele Pharisäer und Sadducäer. Zur Zeit Christi gab es im Judenthume hauptsächlich drei religiös-politische Sekten: die Sekte der Pharisäer, der Sadducäer und die der Essäer. 1) Die Pharisäer (von פָּרַשׁ, *separavit*, also die Abgesonderten, die sich durch Heiligkeit und Frömmigkeit vor den Uebrigen auszeichnen) nahmen außer dem geschriebenen Gesetze noch eine Tradition an, die sie von Moses herleiteten. Sie galten als die streng orthodoxe, nationale Partei; mit Ernst und rücksichtsloser, häufig erfolgreicher Energie widersetzten sie sich jeglicher Verletzung des Gesetzes und der väterlichen Rechte und Satzungen und kämpften für die nationale Würde und Freiheit des Volkes. Deßhalb standen sie auch beim Volke in großem Ansehen. Es gab unter ihnen ausgezeichnete Männer wie z. B. Gamaliel; jedoch artete bei sehr Vielen die Orthodoxie in Buchstabendienst und Heuchelei aus, indem sie ein heiliges Leben bloß affectirten. S. auch zu 22, 15. — 2) Die Sadducäer sollen ihren Namen von einem Schriftgelehrten Namens Saddok oder Zaddok, welcher der Stifter dieser Sekte gewesen sein soll, erhalten haben. Ihre Grundsätze und ihr Wandel sind nicht nur im N. T., sondern auch in den jüdischen Schriften späterer Zeit übel beschrieben. Sie waren die Freigeister des Judenthums; sie nahmen nur das schriftliche Gesetz an, läugneten die Unsterblichkeit der Seele, natürlich auch die dereinstige Auferstehung der Todten, und glaubten nicht an eine göttliche Vorsehung, sondern machten Al-

les von der Freiheit des Menschen abhängig; Genuß war ihnen der Hauptzweck des Lebens. Sie hatten ihren größten Anhang in der vornehmern Klasse. 3) Die Essäer endlich waren die Mönche des Judenthums. Ausgeschieden von der Welt lebten diese in völliger Gütergemeinschaft, mieden die Ehe, schworen keinen Eid u. s. w. Philo und Josephus entwerfen von ihnen ein Gemälde, welches eine hohe Vorstellung von ihrem Streben nach Tugend erweckt. Vgl. v. Döllinger Heidenth. u. Judenth. S. 745 ff. — Diese Pharisäer und Sadducäer kamen nun ebenfalls zu Johannes, um von ihm getauft zu werden (ἐπὶ τὸ βάπτισμα αὐτοῦ). Denn auch sie theilten mit dem Volke die messianische Hoffnung, und auch auf sie hatte die Erscheinung des Täufers tiefen Eindruck gemacht. Aber sie kamen zur Taufe nicht in demüthig-bußfertiger Gesinnung, sondern mit einem Herzen voll Heuchelei und Tücke und mit dünkelhaftem Hochmuthe. Daher redet der Täufer sie an mit „Schlangensaame“ oder „Otternbrut“! um sie als hinterlistig-boshafte Menschen zu bezeichnen (vgl. 23, 33. Jes. 14, 29. 59, 5. Ps. 58, 5.). Diese Anrede ist allerdings hart; aber es ist der Liebe Natur, das Böse einfach böse zu nennen, um die Bösen zur Selbstkenntniß zu führen und heilsam zu erschüttern. Daher weiset der Täufer sie auch gleich hin auf das bevorstehende Gericht: „Wer hat euch gezeigt (gelehrt) zu entfliehen dem kommenden Zorn“, d. h. woher wisset ihr, daß ihr dem kommenden Zorne entfliehen könnet? — Die Construkt. φεύγειν ἀπό = בָרַח מִן ist prägnant: „fliehen und sich dadurch entfernen von etwas.“ In μέλλουσα ὀργή ist der Zorn oder das heilige Gerichtswalten Gottes identificirt mit dem Gerichte selbst (vgl. Röm. 1, 18. Eph. 2, 3.); wir haben also darunter das letzte Gericht zu verstehen, welches Johannes nach alttestamentlicher Anschauung mit der Erscheinung des Messias sich vereinigt dachte, und welches der gemeine jüdische Glaube bloß auf die Heiden, Johannes aber auf alle Gottlosen, die nicht Buße gethan haben, überhaupt bezog. Mit der Erscheinung Christi begann auch wirklich eine κρίσις in der Menschheit; und diese κρίσις setzt sich fort, bald unsichtbar bald sichtbar hervortretend, durch die ganze Weltgeschichte, bis sie am jüngsten Tage bei der zweiten Ankunft Christi ihren feierlichen Schlußakt findet (s. zu Joh. 3, 17.

5, 22.). In der Anschauung der alttestamentlichen Propheten wird die erste und zweite Ankunft des Messias nicht unterschieden. — Ohne Zweifel wird diese ernste Anrede und die folgende Buß- und Strafpredigt die Masse der Pharisäer und Sadducäer zurückgehalten haben, daß sie sich nicht von Johannes taufen ließen. Daher steht das *ἐρχομένους ἐπὶ τὸ βάπτισμα αὐτοῦ* hier nicht im Widerspruch mit dem *μὴ βαπτισθέντες ὑπ' αὐτοῦ* bei Luk. 7, 30.

V. 8 ff. Nachdem der Täufer gesucht hat in seinen Zuhörern die Furcht, welche der Anfang alles Heiles ist, zu erwecken, geht er dazu über sie zur Buße zu ermahnen. Diese Buße muß aber eine wahre sein, die sich in Werken als solche bewährt: „Bringet also Frucht, die der Buße würdig ist." Die Partikel *οὖν* folgert aus der vorhergehenden Anklage und aus dem Anschein der Buße, den sie darbieten. — *ποιεῖν καρπόν* = עֲשׂוֹת פְּרִי ist ein bildlicher Ausdruck vom Fruchtbaume entlehnt (vgl. 7, 17 ff.). Der Genit. *τῆς μετανοίας* ist abhängig von *ἄξιον* (vgl. Apstg. 26, 20.): eine gute Frucht, wie sie nur durch Umwandlung des Fruchtbaumes selbst erzielt werden kann. — V. 9. Was aber der wahren Bekehrung besonders bei den Pharisäern am meisten entgegenstand, war ihr Hochmuth. Sie glaubten nämlich, als Abrahamiden würden sie schon von selbst des Heils im Messiasreiche theilhaftig werden, indem die Gerechtigkeit ihres Stammvaters ihnen angerechnet werde. So heißt es Sanhedr. 90, 1.: לכל ישראל יש להם חלק לעולם הבא; und Beresch. R. 18, 7.: „Tempore futuro Abraham sedet juxta portas Gehennae et non permittit ullum circumcisum Israelitam descendere eo etc." S. Wetst. z. d. S. Vgl. Joh. 8, 33 ff. Diesen Hochmuth sucht der Täufer niederzudrücken mit den Worten: „Lasset euch nicht bedünken, bei euch selbst zu sprechen: Wir haben als Vater den Abraham; denn ich sage euch, daß Gott aus diesen Steinen Kinder erwecken kann dem Abraham." — *λέγειν ἐν ἑαυτοῖς*, dem hebräischen אָמַר בְּלִבּוֹ (Ps. 4, 5. 10, 6. 14, 1.) entsprechend, heißt so viel als „denken". Der Ausdruck versinnlicht die Reflexion als Sprache des Innern (Meyer); also: „glaubet nicht denken zu dürfen." — Bei dem *ἐκ τῶν λίθων τούτων* zeigte Johannes ohne Zweifel auf die am Ufer des Jordan lie-

genden Steine hin, und er will durch diese bildliche Rede den Gedanken ausdrücken: Nicht die bloß physische Abstammung von Abraham befähige an sich schon zur Theilnahme am Messiasreiche, sondern diese Theilnahme hänge zunächst ab von der freien, umschaffenden Gnade Gottes. Gott könne anstatt der unwürdigen leiblichen Nachkommen Abraham's durch seine Schöpferkraft selbst aus dem rohsten Stoffe (den Heiden) wahre Kinder Abraham's schaffen. Ebenso lehrt Paulus Röm. 4, 16. 9, 6 ff. Gal. 4., daß die Heiden durch Gottes Gnade und durch Glauben ächte Kinder Abraham's würden. — ἐγεῖραι = הֵקִים, 1 Mos. 38, 8. u. ö. — V. 10. Das καί, welches die Recepta hinter δέ hat, ist zu wenig verbürgt und wahrscheinlich aus Luk. 3, 9. eingekommen. Die Partik. δέ führt die Rede fort. Die Vulg. hat *„jam enim"*; dann haben wir hier die Begründung des V. 8. Gesagten. „Schon aber liegt die Axt an der Wurzel der Bäume: jeder Baum also, der keine gute Frucht bringt, wird umgehauen und in's Feuer geworfen." Johannes will sagen: Mit der Hervorbringung wahrer Früchte der Buße ist nicht mehr lange zu zögern; schon naht die Entscheidung, nach welcher der Unbußfertige wie ein unfruchtbarer Baum abgehauen d. i. vom Messiasreiche ausgeschlossen und dem Feuer d. i. der Verdammniß übergeben wird (vgl. 7, 19.). — Die beiden Präsentia ἐκκόπτεται und βάλλεται bezeichnen, was sofort und gewiß geschehen soll.

V. 11 f.: „Ich zwar taufe euch in Wasser zur Buße; der aber nach mir kommt, ist stärker als ich, dessen Sandalen zu tragen ich nicht werth bin; der wird euch taufen in heiligem Geiste und Feuer. Dessen Wurfschaufel in seiner Hand ist; und reinigen wird er seine Tenne und sammeln seinen Weizen in die Scheuer, die Spreu aber verbrennen mit unauslöschlichem Feuer." — Die Gedankenverbindung dieser beiden Verse mit dem Vorhergehenden ist folgende: Ich bin es freilich nicht, der dieses Gericht übt; das thut ein Mächtigerer als ich, der nach mir kommt. Dieser wird seine höhere Macht kund thun einerseits durch eine Taufe höherer Art (V. 11.), andererseits durch seine richterliche Thätigkeit (V. 12.). — Johannes taufte nur in Wasser zur Buße d. h. seine Taufe war nur ein Sym-

bol, welches die innere Reinigung von Sünden andeuten und zu derselben ermahnen sollte, ohne doch diese innere Reinigung von der Sündenschuld ex opere operato wirken zu können. Im Gegensatze zu seiner Wassertaufe nennt Johannes die Taufe des kommenden Messias eine Geistes- und Feuertaufe. Wie nämlich das Wasser sich verhält zum Feuer, so die johanneische Taufe zur christlichen. Das Wasser reinigt bloß äußerlich vom Schmutze; das Feuer aber, indem es den Gegenstand, welchen es ergreift, durchglüht, läutert und reinigt auch inwendig. Ebenso reinigte die johanneische Taufe, wie der ganze alte Bund mit seinen Opfern und Lustrationen, nur äußerlich und konnte von der innern Schuld der Sünde nicht befreien. Von der innern Makel der Sünde befreit uns nur die Taufe des neuen Bundes, indem sie uns innerlich rechtfertigt und zu neuen Menschen umschafft. Das Princip dieser innern Läuterung, Heiligung und Wiedergeburt ist aber der h. Geist, der uns in der christlichen Taufe ertheilt wird, und welcher die heiligmachende Gnade in uns ausgießt. Dieß ist die natürlichste Erklärung der beiden Ausdrücke ἐν πνεύματι ἁγίῳ und πυρί, die sich auch bei vielen ältern und neuern Auslegern findet. An und für sich hätte der Ausdruck ἐν πνεύματι ἁγίῳ allein schon genügt (wie er denn in der Parallelstelle Mark. 1, 8. auch allein steht); um aber im Gegensatze zu ἐν ὕδατι die innerlich läuternde, erleuchtende und erwärmende Wirkung der christlichen Taufe auszudrücken, setzt Johannes πυρί hinzu (vgl. Apstg. 2, 2 f. Jes. 4, 4.). — Andere Ausleger fassen die beiden Ausdrücke als ein Hendiadys für ἐν πνεύματι ἁγίῳ πυροῦντι. Allein die Annahme eines Hendiadys ist hier unnöthig, und zuletzt kommt diese Erklärung auf die eben gegebene zurück. Eine ganz andere Erklärung dieser Worte findet sich schon bei Origenes und Basilius angedeutet und ist in neuerer Zeit von den Meisten adoptirt. Nach diesen bezieht sich das ἐν πνεύματι ἁγίῳ auf diejenigen, welche den Messias gläubig annehmen und mit dem h. Geiste von Oben ausgerüstet werden; das πυρί aber verstehen sie vom höllischen Feuer und beziehen es auf diejenigen, welche den Messias von sich stoßen: Die Einen wird er taufen im heil. Geiste, die Andern im höllischen Feuer. Allein abgesehen davon, daß der bildliche Ausdruck „im Feuer taufen" für „verdammen" nachweislich sonst nicht vorkommt und auch unpassend

erscheint, so müßte es, wenn das der Sinn sein sollte, heißen: ἢ ἐν πυρί; wenigstens dürfte die Präpos. ἐν nicht fehlen. Grade die Nichtwiederholung des ἐν zeigt, daß die beiden Ausdrücke πνεῦμα ἅγιον und πῦρ zu Einem Hauptbegriffe sollen verbunden werden. — Die Präpos. ἐν ist hier überall nicht instrumental = „mit" zu fassen, sondern drückt das Element aus, worin das Eintauchen (βαπτίζειν) vor sich geht (vgl. Mark. 1, 5. 1 Kor. 10, 2.). — ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ist der Messias. Das Präsens stellt das Kommen als nahe und bestimmt eintretend vor. — In den Worten: οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς κ. τ. λ. tritt recht die kindliche Demuth des Täufers hervor; er stellt damit sein Verhältniß zum Messias als das eines Dieners zu seinem Herrn dar. Denn die Sandalen loszubinden (λῦσαι, Luk. 3, 16.) und zu tragen (βαστάσαι d. i. herbei- und wegzutragen) war das Amt des niedrigsten Dieners. — V. 12. Hier wird die richterliche Thätigkeit des Messias unter dem Bilde der Scheidung von Spreu und Weizen dargestellt. Dasselbe Bild findet sich Jerem. 15, 7. Luk. 22, 31. — οὗ τὸ πτύον ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ d. h. der seine Wurfschaufel in der Hand hält und im Begriffe steht, sein Getreide zu worfeln. — πτύον = *vannus, ventilabrum.* Das Compositum διακαθαρίζειν bezeichnet das vollkommene Reinigen, das Reinigen von einem Ende bis zum andern hindurch. Der Orientale legte seine Tenne (ἅλως, גֹּרֶן), einen festgestampften, kreisförmigen Platz, auf freiem Felde an, wo er das Getreide entweder durch Ochsen austreten ließ oder durch einen von Ochsen gezogenen Dreschschlitten auszudreschen pflegte. Das so ausgedroschene Korn wurde dann von den Stoppeln und der Spreu (ἄχυρον) dadurch gereinigt, daß man es mit der Wurfschaufel gegen den Wind warf. Die Tenne des Messias nun ist die ganze Erde, der Weizen die an den Messias gläubige Menschheit, gleichsam der edle Reinertrag der göttlichen Oekonomie; die Spreu ist die ungläubige Menschheit, der Getreidebehälter (ἀποθήκη) die Kirche und zuletzt der Himmel, das unauslöschliche Feuer die Hölle. — Das Adjekt. ἀσβέστῳ entspricht nicht dem Bilde, sondern der Sache (vgl. 1 Kor. 16, 9.).

II. Die Taufe Jesu, V. 13—17. Vgl. Mark. 1, 9—11. Luk. 3, 21. 22.

V. 13.: „Da (als nämlich der Täufer die Ankunft des Messias verkündigte und zur Buße taufte) kömmt Jesus aus Galiläa (vgl. 2, 23.) nach dem Jordan zum Johannes, um von ihm getauft zu werden." — Warum wollte denn Jesus, der doch rein und sündenlos war, von Johannes die Bußtaufe empfangen? Er bedurfte doch keiner *μετάνοια*, wozu also das Sinnbild derselben? — Die richtige Antwort auf diese Fragen deutet der Herr selber an in den Worten, die er V. 15. zum Täufer sprach, als dieser sich weigerte, ihn zur Taufe zuzulassen: „Laß es jetzt! denn also ziemt es uns, alle Gerechtigkeit zu erfüllen." Treffend bemerkt hierzu Kurtz (Lehrb. der h. Gesch. §. 130. S. 206.): „Durch die Geburt von einem Weibe war Jesus in die Lebensgemeinschaft mit dem schuldbelasteten Menschengeschlechte eingetreten; er war ein Glied im Organismus desselben geworden, und schon als solches war die Last des Organismus auch seine Mitlast geworden. Aber er sollte mehr sein als bloßes Glied, das Glied sollte zum Haupte werden, und um das werden zu können, mußte er die ganze Last des gesammten Organismus auf sich nehmen, und sie durchkämpfend und durchleidend überwältigen und hinwegschaffen. Die Sündentilgung umfaßt aber zwei Momente: Buße und Strafe, das Leidtragen um die Sünde in der Gesinnung und das Bezahlen derselben in der Straferduldung, also Gesinnung und That, Bereitwilligkeit und Ausführung. Hier erscheint Christus als leidtragend, am Kreuze als die Strafe erduldend für die Sache des Menschengeschlechtes, die er zu der seinen gemacht hatte. Taufe und Tod sind Anfang und Ende seines Versöhnungswerkes. Durch die Uebernahme der Wassertaufe zur Buße erklärte er seine Bereitwilligkeit, die Last des Menschengeschlechtes als die seinige anzusehen, zu tragen und zu sühnen; durch die Bluttaufe zur Strafe (d. h. durch den Tod) wurde die Bereitwilligkeit zur Alles vollendenden That. — Die Uebernahme der Taufe war also eine faktische, im reifen Alter, aus freiem Entschluß und klarer Einsicht in seine Aufgabe hervorgegangene Uebernahme seines messianischen Amtes von Seiten seiner menschlichen Natur; und darin liegt auch der Grund, daß grade mit ihr die messianische Weihe und Sal-

bung durch den h. Geist verbunden wurde, wodurch er zum Christ (Gesalbten) des Herrn von oben her versiegelt wurde." Der h. Ambrosius und nach ihm der h. Thomas (Summ. p. III. quaest. 39. art. 1.) führen noch einen andern Grund an, warum Jesus sich taufen ließ, nämlich um durch die Berührung seines sündenlosen Leibes mit dem Wasser letzteres für alle Zukunft zur Materie der Taufe zu heiligen: „Baptizatus est Dominus non mundari volens sed mundare aquas, ut ablutae per carnem Christi, qui peccatum non cognovit, baptismatis vim haberent, et ut sanctificatas aquas relinqueret postmodum baptizandis."

V. 14.: „Er aber (Johannes) hielt ihn zurück, indem er sprach: Ich habe nöthig von dir getauft zu werden, und du kommst zu mir?" — In diesen Worten spricht sich wiederum die tiefe Demuth des Täufers Christo gegenüber aus. Wenn einmal, will Johannes sagen, getauft werden soll, so müßte ich vielmehr von dir die Taufe erbitten, und du, der Gesalbte des Herrn, du kommst zu mir? Beim ersten Anblicke scheint diese Stelle im Widerspruche zu stehen mit den Worten, welche der Täufer Joh. 1, 31. spricht, wo er von dem zu ihm kommenden Jesus sagt: „Und ich kannte ihn nicht." Wir erklären diese scheinbar sich widersprechenden Aussprüche am besten, wenn wir das ᾔδειν dort nicht von dem äußern Bekanntsein, sondern von dem innern Erkennen, von der völligen Gewißheit verstehen, welche für den Täufer nicht eher eintrat, als das Zeichen eintraf, welches ihm vom Geiste Gottes gegeben war mit den Worten: „Ueber welchen du sehen wirst den heil. Geist herabfahren und auf ihm bleiben, der ist's, welcher tauft mit dem heil. Geiste." Wohl wußte also Johannes von Jesu, wohl glaubte er, daß Jesus sei der heiß ersehnte Messias, und gewiß wurde er in diesem seinen Glauben noch mächtiger erhoben, als er Jesum, der herankam, um sich von ihm taufen zu lassen, ansichtig wurde. Daher weigerte er sich die Taufhandlung an ihm zu vollbringen. Allein zu der Gewißheit, die ihn befähigte das Dasein des Messias frei und ohne Wanken dem Volke zu verkünden, gelangte er erst mit dem Eintritte des ihm von Gott gesetzten Zeichens. — Das sonst im N. T. nicht vorkommende Compositum διεκώλυεν verstärkt die Bedeutung des Simplex, und das Imperfekt. ist schildernd: angelegentlichst suchte Johannes Jesum von der Taufe zurückzuhalten.

V. 15.: „Jesus aber antwortete und sprach zu ihm: Laß es jetzt zu; denn also ziemt uns, alle Gerechtigkeit zu erfüllen. Da läßt er ihn zu." — ἄφες ἄρτι heißt nicht: „unterlaß es jetzt" d. i. untersuche jetzt nicht, ob ich größer sei als du, sondern, wie das folgende ἀφίησιν αὐτόν zeigt: „Gestatte es für dieses Mal." Jesus gibt die Einrede des Johannes zu; dieser hat von seinem Gesichtspunkte aus recht, aber für dieses Mal walten andere Gründe vor. Der Herr sagt: πρέπον ἐστὶν ἡμῖν, nicht δεῖ oder χρείαν ἔχω; denn es war allerdings keine Nothwendigkeit, daß Jesus die Bußtaufe empfing, sondern nur eine Schicklichkeit. Das ἡμῖν geht bloß auf Jesus (Chrysost., Theophyl., Euth. Zig.), nicht auch zugleich auf Johannes (Maldonat: „*nos* i. e. me suscipiendo, te dando baptismum"). — πᾶσαν δικαιοσύνην d. i. Alles, was mir zu thun obliegt, was Gott von mir verlangt (vgl. zu V. 13.). — Das ἀφίησιν übersetzt die Vulgata mit *di*misit statt *ad*misit. Ueber diese Bedeutung von ἀφίημι vgl. 19, 14. Mark. 1, 34. 5, 19. 37. und die Lexika.

V. 16 f.: „Nachdem aber Jesus getauft war, stieg er sofort aus dem Wasser." Lachm. und Tischend. lesen εὐθὺς ἀνέβη, wohingegen die Recepta ἀνέβη εὐθύς hat. Wie wir aber auch lesen mögen, jedenfalls gehört εὐθύς zu ἀνέβη und nicht zu βαπτισθείς, noch weniger ist es durch Annahme eines Hyperbaton mit Maldonat u. A. zu dem folgenden ἀνεῴχθησαν zu ziehen. Im Grunde verstand sich dieses εὐθύς von selbst; es soll hier nur dienen zur Veranschaulichung der raschen Aufeinanderfolge der einzelnen Momente eines Faktums (Meyer, Schegg). — An diese Taufe Jesu, die Weihe zur Uebernahme der Buße, dem „Sohne des Menschen" durch den Menschen Johannes ertheilt, schließt sich nun die göttliche That der Consekration, mittelst welcher Jesus auch seiner menschlichen Natur nach als Christus d. i. als der vom h. Geiste gesalbte Mittler, Versöhner und Hohepriester der Menschheit öffentlich und feierlich bezeugt wird: „Und siehe! es öffneten sich ihm die Himmel, und er sah den Geist Gottes herabschwebend wie eine Taube kommen über ihn. Und siehe! eine Stimme vom Himmel, welche sprach: dieser ist mein geliebter Sohn, an welchem ich mein Wohlgefallen habe." Vgl. Joh. 1, 32. Jes. 61, 1. — Das αὐτῷ bezieht

sich nicht, wie Einige wollen, auf den Täufer, sondern auf das Subjekt des unmittelbar vorhergehenden Hemistichs, auf Jesus, wie dieß unverkennbar aus Mark. 1, 10 f. hervorgeht: Ihm, auf welchen der h. Geist herabkommen sollte, that der Himmel sich auf, ihm öffneten sich beim Beginne seines öffentlichen Wirkens die Pforten des Heiligthums, in welches er nach vollbrachter Erlösung als unser Hohepriester für ewig eintreten sollte (vgl. Hebr. 9, 7.). Geht aber αὐτῷ auf Jesus, so ist dieser auch das Subjekt zu εἶδε, und nicht Johannes, wie Mehrere mit Berufung auf Joh. 1, 32. wollen. Allerdings erhellt aus dieser Stelle, daß auch dem Täufer diese Erscheinung zu Theile wurde. Mit dieser Beziehung des εἶδε auf Jesus läßt sich das ἐπ᾽ αὐτόν, wo man ἐφ᾽ ἑαυτόν erwarten sollte, wohl vereinen; jenes ist vom Standpunkte des Erzählers gesagt (vgl. Joh. 1, 48. Win. S. 137.). Neuere Ausleger haben vielfach das Herabsteigen des h. Geistes und das Ertönen der himmlischen Stimme, von welchem hier die Rede ist, für einen bloß innern Vorgang gehalten, der nur Christo und dem Johannes, nicht aber dem bloß physischen Auge und Ohre der Zuhörer anschaubar und hörbar war, also für eine bloße Vision; aber mit Unrecht. Christus sollte eben beim Antritte seines Lehramtes feierlich vor aller Welt als der Messias, als der Prophet κατ᾽ ἐξοχήν, hingestellt werden; und dann sagt Luk. 3, 22. ausdrücklich, der h. Geist sei in leiblicher Gestalt (σωματικῷ εἴδει) wie eine Taube, also auch leiblichen Augen sichtbar, herabgekommen. Aber warum kam der h. Geist grade in der Gestalt einer Taube auf Jesum herab? Nach der Natursymbolik der h. Schrift ist die Taube das Bild der Reinheit, Lauterkeit und Einfalt. Der heil. Geist kam also in Gestalt einer Taube herab, um zu bezeichnen, daß in Jesu die Fülle der Reinheit und Lauterkeit wohne, er also der wahre Reiniger der Menschheit sei. Vielleicht liegt darin aber auch eine Hindeutung auf 1 Mos. 1, 2. Wie nämlich bei der ersten Schöpfung der „Geist Gottes" gleichsam brütend (מְרַחֶפֶת) und, wie die Rabbinen (Chagig. 2.) glaubten, in der Gestalt einer Taube über den Urwassern schwebte, so auch hier bei der zweiten Schöpfung über dem Menschen Jesus. — V. 17. Das ὁ υἱός μου ist zunächst als Amtsname im Sinne von ὁ Χριστός zu nehmen: Jesus sollte durch die göttliche Stimme

eben als der Messias feierlich erklärt und vor aller Welt ausgerufen werden. Der Messias wird aber als der Sohn Gottes bezeichnet nach Ps. 2, 7. (vgl. Jes. 42, 1.). Jedoch ist die höhere metaphysische Bedeutung des Ausdrucks als Bezeichnung des von Ewigkeit her aus der Wesenheit des Vaters erzeugten Sohnes nicht auszuschließen. Es war passend, daß bei der Taufe Jesu zum ersten Male das Geheimniß der göttlichen Trinität bestimmt hervortrat, dessen klares Bekenntniß die Grundlage der christlichen Taufe werden sollte (s. zu 28, 19.). Vgl. Thom. Sum. P. 3. q. 39. art. 8. c. — *ἐν ᾧ εὐδόκησα* ist eine hebraisirende Struktur = אֲשֶׁר חָפַצְתִּי בּוֹ.

§. 5. Die Versuchung Jesu.

4, 1—11.

Nach der Darstellung der drei ersten Evangelisten (vgl. Mark. 1, 12 f. Luk. 4, 1—13.) erscheint die Versuchung Jesu durch den Teufel als wirkliche, wunderbare Geschichte. Es ist daher reine Willkür, wenn Einige (Schleiermach., Bleek u. A.) diese Erzählung auffassen als bloße Parabel, die von Jesu oder einem seiner Schüler gebildet sei, um gegen falsche Messiashoffnungen zu warnen; oder wenn Andere darin eine bloß ideale Geschichte finden wollen, einen summarischen Reflex des ganzen Berufslebens Jesu in seinem Verhältnisse zum dämonischen Reiche, mit andern Worten: eine bloße Sage, in welcher sich der völlige Sieg des Herrn über des Teufels List und Macht ausspreche (Meyer). Man hat auch wohl versucht, die ganze Versuchungsgeschichte geistig zu deuten, und die „Wüste", von der hier die Rede ist, soll das geistige Gefühl der Gottverlassenheit sinnbilden, in welches Jesus jetzt, wie später am Kreuze, versetzt worden sei; überhaupt, meint man, sei die ganze Versuchung als ein rein innerer Vorgang in Jesu zu betrachten. Allein daß wir unter *ἔρημος* V. 1. eine wahre, wirkliche Wüste zu verstehen haben, ergibt sich deutlich aus dem Zusatze, den Mark. 1, 13. hinzufügt: *καὶ ἦν μετὰ θηρίων*. Was dann die Versuchung durch den Teufel selbst angeht, so läßt es sich allerdings nicht mit Bestimmtheit ausmachen, ob wir dabei an eine äußerliche, gleichsam körperliche Erscheinung des Satans zu denken haben, oder ob diese ganze Versuchung und ebenso das Mitnehmen Jesu

auf den Berg, auf den Tempel, als ein geistiger Vorgang, als eine ekstatische Vision (Cyprian.) zu nehmen sei. Die ganze Darstellung macht allerdings den Eindruck, daß uns hier ein äußeres Faktum erzählt wird; auch wird uns sonst nirgends eine Ekstase des Herrn berichtet, und es kann eine solche wegen der hypostatischen Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur in ihm auch nicht wohl begriffen werden. Allein nehmen wir auch einen geistigen Verlauf der Versuchung an, so muß doch das mit aller Strenge festgehalten werden, daß diese Versuchung dem Herrn von Außen her d. h. von einem andern, bösen Principe kam, und nicht dürfen wir mit einigen neuern Auslegern behaupten, daß diese Versuchungen aus dem eigenen Innern des Erlösers aufgestiegen seien. Denn wenn Jesus auch nur auf die flüchtigste Weise solche Gedanken, als der Versucher ihm hier zuspricht, aus sich geboren und gehegt hätte, so wäre er nicht mehr Christus; es wäre ein deutliches Zeichen, daß der fomes peccati auch in ihm gewesen wäre. — Aber warum wurde denn Christus überhaupt versucht, da der Versuchung jeglicher Anknüpfungspunkt in seinem Innern fehlte, und er nicht sündigen konnte? Denn obgleich er als wahrer Mensch auch einen wahrhaft menschlichen Willen hatte, so konnte er doch wegen der hypostatischen Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in ihm nicht sündigen. Weil die menschliche Natur Christi im göttlichen Logos personirte, ruhete sein menschlicher Wille ganz im göttlichen ohne doch damit aufzuhören, wahrhaft frei zu sein. Kann man von dem ersten Adam vor seinem Falle sagen: *potuit non peccare,* so kann und muß man von dem zweiten Adam, Christo, mit aller Strenge behaupten: *non potuit peccare.* Christus konnte als Mensch ebensowenig sündigen, als die guten Engel und Seligen im Himmel jetzt noch sündigen können, eben weil ihr Wille ganz in Gott ruht. Und dennoch fällt es Niemanden ein zu behaupten, daß diese nicht frei seien, oder gar, daß Gott nicht frei sei, weil er das Böse nicht wollen kann. „Velle malum non est libertas nec pars libertatis, quamvis sit quoddam *signum* libertatis“, sagt treffend der h. Thomas. Also noch einmal: Warum wurde Christus versucht? — Wir antworten: Nicht seinetwegen, etwa um als Mensch gleich Adam seine Freiheitsprobe zu bestehen, wie man in neuerer Zeit zu behaupten keinen Anstand genom-

men hat, sondern bloß unsertwegen wurde der Herr versucht. Wie wir nämlich in der Versuchung unsers ersten Stammvaters Alle mitversucht und, vom bösen Feinde überwunden, in seinem Falle Alle mitgefallen sind, die Eine Versuchung, der Eine Fall Adams in jedem einzelnen Menschen nur sich fortsetzt, so haben wir in Christo, unserm zweiten Stammvater, die Versuchung überwunden, den Teufel besiegt; Christi Sieg soll sich nur in jedem Einzelnen seiner Glieder wiederholen. Und daß wir dem Fürsten dieser Welt Widerstand leisten und siegen können, dazu hat er uns grade durch seinen Sieg Kraft und Stärke erworben. Wir haben also hier die erste große Erlösungsthat Christi. *) Und da der Kampf wider das Böse für Jeden die Vorbedingung aller wahren Rechtfertigung und Heiligung ist, so trat diese Versuchung bei Christo bedeutungsvoll grade da ein, wo er nach seiner Weihe durch die Taufe an der Schwelle seines eigentlich messianischen Berufes stand. Zugleich aber auch wollte uns der Erlöser durch seine Kampfesart ein Beispiel geben, wie wir gegen die Versuchungen kämpfen sollen (Thomas, Sum. P. 3. quaest. 41. art. 1.). Aber warum machte der Satan den unnützen Versuch, Jesum von Gott abwendig zu machen? Wußte er denn nicht, daß Jesus der Sohn Gottes sei? — Wohl wußte der Satan von dem göttlichen Rathschlusse der Welterlösung, wohl hatte er in Folge der Zeugnisse des A. T's und des Täufers eine annähernde Kenntniß von der Persönlichkeit des Welterlösers, wohl ahnte er, wie die zweimalige Anrede: „Wenn du Sohn Gottes bist" zeigt, das Göttliche in Christo. Allein die Art der Vereinigung des Göttlichen mit dem Menschlichen in dem Heilande, das Mysterium der Inkarnation des ewigen Wortes, — dieses für keine Creatur, es sei denn durch außerordentliche Offenbarung, erkennbare Geheimniß, — erkannte Satan nicht. Daher versuchte er, den menschlichen Willen Christi zum Mißbrauche der göttlichen Macht und Würde zu verführen, um so selber zur völligen Gewißheit über die Person Jesu zu gelangen.

---

*) Der heil. Gregor (Hom. 16. in Evang.) sagt: „Non erat indignum redemptori nostro, quod tentari voluit, qui venerat occidi. Justum quippe erat, ut sic tentationes nostras suis tentationibus vinceret, sicut mortem nostram venerat sua morte superare."

V. 1 f.: „Dann, als nämlich der h. Geist auf Jesus herabgekommen war, wurde er (aus der niedrigen Ufergegend) hinauf geführt in die Wüste von dem (d. i. demselben heiligen) Geiste, um versucht zu werden vom Teufel. Und nachdem er vierzig Tage und vierzig Nächte gefastet hatte, da ward er nachgehends hungrig." — Der Teufel wird in der h. Schrift neben ὁ σατανᾶς (= שָׂטָן, der Widersacher, Gegner) auch ὁ διάβολος, der Verläumder, genannt, weil er als boshafter Verläumder und hämischer Ankläger der Menschen bei Gott erscheint. Vgl. Job 1, 6. 2, 4. Zach. 3, 1. Offenb. 12, 10. — Es dient zum bessern Verständnisse der Versuchung Christi, des zweiten Adam, wenn wir uns dabei die Versuchungsgeschichte des ersten Adam (1 Mos. 3, 1 ff.) immer gegenwärtig halten; es treten so die einzelnen Momente derselben besser hervor. Und da ist schon gleich bemerkenswerth der Gegensatz, welchen die äußere Situation des einen Adam zu der des andern bildet. Adam war von Gott gesetzt in den „Garten der Lust", und fiel satt und befriedigt in allen seinen Bedürfnissen durch das Verlangen nach höherer Lust; Christus wurde vom Geiste in die „Wüste" geführt *) und mußte mit dem Versucher in den Kampf gehen, nachdem er vierzig Tage gefastet hatte und ihn hungerte. — Das Fasten ist hier im strengsten Sinne als Enthaltung von aller Nahrung zu nehmen; nicht ist es mit Einigen von der Entbehrung der gewöhnlichen Nahrung zu deuten. Jenes folgt schon daraus, daß hier ausdrücklich die „Nächte" mitgenannt werden; auch sagt Lukas (4, 2.) ganz bestimmt und nachdrücklich: οὐκ ἔφαγεν οὐδέν. Die vierzig Tage hier als heilige Zahl in ein „unbestimmtes Zeitmaaß", oder als runde Zahl in „mehrere Tage" umzusetzen ist reine Willkür. Im A. T. lesen wir, daß auch Moses und Elias vierzig Tage lang Nichts genossen (5 Mos. 9, 9. 18. 3 Kön. 19, 8.); auch hierin waren die beiden größten Männer des alten Bundes Vorbilder des künftigen Messias. Uebrigens bilden die vierzig Tage des Aufenthaltes Jesu in der Wüste eine Parallele mit den vierzig Jahren des Zuges Israels durch die Wüste, wie denn auch alle Schriftstellen, die Jesus dem Teufel

---

*) Die Tradition gibt die Wüste Quarantania bei Jericho als die hier genannte an. S. v. Raumer, Paläst. S. 47 f.

gegenüber anführt, aus der Erzählung von diesem Zuge hergenommen sind.

V. 3 f. Die erste Versuchung: „Und es trat hinzu der Versucher und sprach zu ihm: Wenn du Sohn Gottes bist, so sprich, daß diese Steine da Brod werden." — ὁ πειράζων (Particip. Präs. substantivisch) wird der Teufel genannt, in wie fern es eine Hauptseite in seinem Wesen ist, daß er die Menschen versucht (vgl. 1 Thess. 3, 5.). Zuerst ist er Versucher, verstellter Freund, dann Verkläger, offenbarer Feind. — Ueber ἵνα nach den Verbis des Befehlens, Bittens, Wollens und dergl. statt des Infinitivs s. Win. S. 299 f. — Im Paradiese versuchte es der Teufel zunächst, die ersten Menschen mittelst Aufregung ihrer Sinnlichkeit zum Zweifel an Gott und seinen Eigenschaften zu bringen: „Warum hat euch Gott verboten, von allen Bäumen des Gartens zu essen? — Mit Nichten! ihr werdet nicht sterben, ihr werdet wie Gott werden", — das waren seine Worte (1 Mos. 3, 1 ff.). Auch hier bei Christo knüpfte der Teufel an die vorausgesetzte Sinnlichkeit, Befriedigung des Hungers, an, und sein erster Angriff bestand in dem Versuche, den Menschensohn in die Sünde des Zweifels über sich selbst, also über sein Verhältniß zu Gott und seine ihm von Gott gegebene Bestimmung zu verwickeln, indem er ihm mit dem „Wenn du Gottes Sohn bist" d. i. im Sohnesverhältniß zu Gott stehst, entgegentrat. Wäre Jesus auf dieses diabolische Wörtlein „wenn" eingegangen, und hätte er, um zu sehen, ob er wirklich der Sohn Gottes sei, das kleine Experiment der Steinverwandelung vorgenommen, so hätte er in demselben Augenblicke dem Teufel mehr Gehör gegeben als Gott, das Selbstbewußtsein des Menschensohnes wäre wenigstens auf Einen Moment getrübt worden. Außerdem hätte der Herr, wenn er dieser Aufforderung des Satans Folge geleistet, seine göttliche Macht dem menschlichen Bedürfen untergeordnet; er hätte das Menschliche über das Göttliche gesetzt, dieses zum Mittel, jenes zum Zwecke gemacht, somit die natürliche Ordnung umgekehrt. — V. 4.: „Er aber antwortete und sprach: es ist geschrieben: „„Nicht vom Brode allein soll leben der Mensch, sondern von jeglichem Worte, welches hervorgeht durch Gottes Mund."" — Die Präposition ἐπί (Lachm. und Tischendorf lesen an zweiter Stelle ἐν: ἐν παντὶ ῥήματι)

bezeichnet die Bedingung, und das Futurum *ζήσεται* drückt die Bestimmung aus: Nicht durch Brod allein soll die Lebenserhaltung des Menschen bedingt sein, sondern u. s. w. Die Worte, welche Jesus hier dem Versucher entgegenstellt, sind hergenommen aus 5 Mos. 8, 3. und nach den LXX citirt. Die ganze Stelle enthält eine Ermahnung an das Volk Israel zum Vertrauen und zur Dankbarkeit gegen Gott, indem Moses dasselbe zurückweiset auf die wunderbare Führung durch die Wüste. „Gedenke", heißt es dort, „des ganzen Weges, darauf dich Jehova, dein Gott, 40 Jahre in der Wüste geführt hat, um dich zu demüthigen und zu prüfen. Er hat dich mit Mangel gedemüthigt, und speisete dich mit Manna, das du nicht kanntest noch deine Väter kannten, um dir zu zeigen, daß nicht vom Brode allein der Mensch leben soll, sondern von jeglichem Worte, welches aus dem Munde Jehova's hervorgeht." Das *ῥῆμα ἐκπορευόμενον δ. στ. θεοῦ* (מוֹצָא פִי־יְהוָה) ist also zu verstehen von dem Schöpferworte Gottes, durch welches Alles hervorgebracht und erhalten wird, und Jesus will durch Anziehung dieser Stelle sagen: Der Mensch kann, wenn gewöhnliche Nahrungsmittel fehlen, durch Gottes Schöpferwort auf außerordentliche Weise beim Leben erhalten werden, wie die Israeliten durch das wunderbare Manna, so daß es also unnöthig ist, Steine in Brod zu verwandeln. Dieses einfache, sichere und klare Glaubens- und Vertrauensbekenntniß, womit Jesus hier, uns zum Beispiele, den Satan zurückweiset, bildet einen bemerkenswerthen Contrast mit dem Wanken und Zweifeln und mit der Hingabe an das Wort der Schlange, wie es sich in dem Hin- und Hergerede der ersten Stammmutter hinlänglich kund gibt (1 Mos. 3, 1 ff.).

V. 5 ff. Die zweite Versuchung: „Alsdann nimmt der Teufel ihn mit in die heilige Stadt, und stellt ihn auf die Zinne des Tempels." — Wie der Teufel Jesum mitnahm und auf die Zinne des Tempels stellte, müssen wir dahin gestellt sein lassen. Nach Hieronym. entführte er ihn durch die Luft. Die *ἁγία πόλις* = עִיר הַקֹּדֶשׁ (Jes. 48, 2. Nehem. 11, 1.) ist Jerusalem, der Mittelpunkt der alttestamentlichen Theokratie (vgl. Jes. 48, 2.), feierlich die heilige Stadt genannt im Gegensatze gegen den Teufel. Ueber die Bedeutung

des πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ sind die Ausleger nicht einig. Die LXX übersetzen mit πτερύγιον das hebräische כָּנָף, welches nicht bloß Flügel, sondern auch Saum z. B. des Kleides, überhaupt das Aeußerste an einem Gegenstande bezeichnet. Der Ausdruck πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ kann also entweder ein Seitengebäude des Tempels überhaupt, oder den äußersten Rand des Tempels, die Dachfirste, *fastigium tecti*, oder endlich den Giebel von der Flügelgestalt (Λ), die der Giebel gewöhnlich hat, bezeichnen. Im letzten Sinne faßt ihn die Vulgata, welche *pinnaculum templi* übersetzt, und diese Fassung scheint den Vorzug zu verdienen. Weil hier τοῦ ἱεροῦ und nicht τοῦ νάου steht, so ist wohl nicht der Giebel des eigentlichen Tempels, sondern einer der Tempelhallen gemeint. Die beiden Hallen, die sog. στοὰ Σαλομῶνος (Apstg. 3, 11.) und die στοὰ βασιλική, jene an der Ostseite diese an der Südseite des Tempels, lagen an einem jähen Abgrunde, und Flav. Josephus (Antt. 15, 15, 11.) schildert die schwindelnde Hinabsicht von der Höhe dieser Hallen. — V. 6.: „Und er spricht zu ihm: Wenn du Sohn Gottes bist, so stürze dich hinab; denn es ist geschrieben, daß er seinen Engeln deinetwegen befehlen wird, und sie auf Händen dich tragen werden, damit du nicht irgend stoßest an einen Stein deinen Fuß." Wie die erste Versuchung darauf hinausging, das Bewußtsein Jesu zu verwirren und ihn dahin zu bringen, daß er die mitgetheilten höhern Kräfte zur Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse verwende, so will der Satan in dieser zweiten Versuchung Jesum dazu verleiten, mit der Wundergabe zu glänzen; er will also die Hoffart des Herzens in ihm anregen. Wiederum beginnt er mit dem Wörtchen „wenn", indem er selber noch zweifelt, ob Jesus wirklich der Sohn Gottes sei, und in ihm eben denselben Zweifel erwecken will. Die alttestamentliche Stelle, welche der Satan dann, um seine Aufforderung zu motiviren, anführt, ist genommen aus Ps. 91 (90), 11, 12., und in etwa abgekürzt nach den LXX citirt. In diesem Psalme ist eigentlich von der Fürsorge Gottes für die Frommen überhaupt die Rede; in sofern aber die fromme Menschheit als Totalität gedacht im Messias als zweitem Adam ihren Repräsentanten hat, konnte der Teufel ganz richtig die Stelle auf Jesum anwenden.

Aber eine arge List des Versuchers war es, daß er Jesum auffordert, die bildlichen Ausdrücke der Stelle: ἐπὶ χειρῶν ἀροῦσίν σε κ. τ. λ. im eigentlichen und wörtlichen Sinne an sich zu erproben. Hätte Jesus den Versuch gemacht, ob diese Worte im eigentlichen Sinne an ihm sich erfüllten, so hätte er dadurch einerseits Zweifel an seiner Sohnschaft Gottes andrerseits aber Ehrgeiz bekundet. — V. 7. Jesus schlägt den Versucher, der Gottes Wort geschickt zu seinen Zwecken zu handhaben weiß, wieder mit Gottes Wort: „Hinwiederum ist geschrieben." Es soll uns dieß zum Beispiele dienen, daß auch wir Gottes Wort als Waffe gegen die Versuchungen gebrauchen; nicht umsonst nennt Paulus es „das Schwert des Geistes" (Eph. 6, 17.). Das ist eben der große Nutzen, wenn wir viele Aussprüche der heil. Schrift im Gedächtnisse festhalten, daß diese in Zeiten der Gefahr uns wieder einfallen und uns dann oft wunderbar viel Licht, Kraft und Stärke geben. Die Stelle, welche Jesus hier anführt: „„Du sollst den Herrn deinen Gott nicht versuchen"", ist aus 5 Mos. 6, 16., und bezieht sich zunächst auf das Murren der Israeliten in der Wüste, wo es ihnen an Wasser fehlte. In diesem Murren lag ein Zweifeln an Gottes Macht und gütiger Fürsorge, und es war zugleich ein Herausfordern Gottes, zu zeigen, daß er ihnen helfen könne. Ein solches eigenwilliges Herausfordern und auf die Probe Stellen Gottes nennt aber die h. Schrift ein Versuchen Gottes; und eine solche Versuchung Gottes würde auch Jesus sich haben zu Schulden kommen lassen, wenn er eigenwillig und bloß um zu sehen, ob Gott auch helfen könne und wolle, sich von der Zinne des Tempels herabgestürzt hätte.

V. 8 f. Die dritte Versuchung. Bisher hat der Satan noch immer versteckt seine Versuchung angebracht; er hat sich den Schein gegeben, als wenn er um Jesu willen die Aufforderung an ihn richte, die Steine in Brod zu verwandeln und sich vom Tempel zu stürzen, damit er selber und die Menschen von der göttlichen Sohnschaft desselben sich überzeugen könnten. Deßhalb begann er seine Anrede immer hypothetisch, zweifelnd: „Wenn du Gottes Sohn bist", und wußte seine Aufforderung durch eine alttestamentliche Stelle zu motiviren. Hier bei der dritten Versuchung enthüllt aber der Teufel sich selbst und tritt mit seinem letzten Zwecke, Jesum von Gott ganz abwendig zu

machen, klar hervor. Bisher hat er noch immer keine völlige Gewißheit erhalten, ob Jesus wirklich der Sohn Gottes sei; jetzt legt er den entscheidenden Prüfstein an. „Wiederum nimmt ihn der Satan mit auf einen sehr hohen Berg und zeigt ihm alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit und spricht zu ihm: Dieses alles will ich dir geben, wenn du niederfallend mir gehuldigt haben wirst." Die Tradition nennt den hohen, schwer zugänglichen Berg Quarantania, der in der Wüste gleichen Namens liegt und von welchem man eine weite Aussicht über den größten Theil Palästina's hat, als denjenigen, von dem hier die Rede ist. Man denkt sich dann die Sache so, daß der Teufel von hier aus Jesum nach allen Weltgegenden hingewiesen und ihm die Herrlichkeiten der einzelnen Reiche entweder mit Worten auseinander gesetzt (Thomas), oder in gauklerischer Weise vorgezaubert habe. Allein der hier genannte „sehr hohe Berg", von welchem man „alle Reiche der Welt" und zwar, wie Luk. 4, 5. hinzufügt: ἐν στιγμῇ χρόνου d. i. im Augenblicke, übersehen konnte, ist wohl in der irdischen Geographie nicht zu suchen. Denn unter πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου sind nicht, wie Einige gemeint haben, omnes *Palaestinae* regiones, sondern alle heidnischen Länder mit Ausschluß Palästina's zu verstehen. Palästina war das Eigenthumsland Gottes, über welches der Teufel nicht verfügen konnte; über die Heidenwelt aber, den eigentlichen κόσμος, war er der ἄρχων, diese war seine Domaine (vgl. Luk. 4, 6.). Der ganze Vorgang hier ist also geistig zu fassen. — τὴν δόξαν αὐτῶν scil. βασιλειῶν, d. h. ihre reichen Fluren, Städte, Paläste, Schätze u. s. w. Als Spitze dieser letzten Versuchung tritt die hochmüthige Herrsch- und Habsucht hervor. Der Satan offenbart sich in ihr als der ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου, der Jesum zu seinem Organe, den Sohn Davids und Erben des Völkersegens zu seinem Lehnsträger, also den Christ zum Antichrist machen will.

V. 10.: „Da spricht Jesus zu ihm: Weiche (hinter mir, d. i. weiche zurück, daß ich dich nicht mehr sehe, fort, mir aus den Augen) Satan!" — Das ὀπίσω μου, was Tischend. hinter ὕπαγε hat, ist nicht überwiegend bezeugt und wahrscheinlich aus 16, 23. herübergenommen. — Daraus, daß Jesus den Satan jetzt nennt, ist nicht mit Einigen zu schließen, daß er

ihn erst jetzt erkannt habe, sondern es ist eine Steigerung des Affektes. Die blasphemische Forderung des Satans, ihm zu huldigen, weiset Jesus mit der vollsten Entrüstung zurück; und er hebt gegen diese letzte Versuchung aus 5 Mos. 6, 13. das höchste Gebot, welches alle andern Gebote in sich schließt, hervor: „„Du sollst den Herrn deinen Gott anbeten (προσκυνήσεις, der Aufforderung des Satans V. 9. entsprechend; die LXX haben φοβηθήσῃ), und ihm allein dienen."" Nur der Eine, Ewige, der wahre Gott Himmels und der Erde darf das eigentliche Objekt der Huldigung und Anbetung sein. Der Teufel aber, der aus Hochmuth fiel, strebt immerdar nach göttlicher Ehre und Herrschaft, und er hatte wirklich im Heidenthume seinen Thron aufgerichtet, seine Herrschaft gegründet. Jesus kam nun, dieses Reich zu zerstören; daher bot der Böse alle Kräfte auf, ihn für sich zu gewinnen.

V. 11.: „Da verließ ihn der Teufel, und siehe, Engel kamen herbei und dienten ihm." Als auch der dritte und kräftigste Angriff des Satans mit Entschiedenheit zurückgewiesen war, da entwich dieser, aber, wie Luk. 4, 13. bedeutungsvoll hinzusetzt, nur „für einige Zeit." Zu dem Sieger im Kampfe traten nun die guten Geister und dienten ihm. Das διακονεῖν nehmen Einige im Sinne: sie bedienten ihn mit Speise, was allerdings der Aufforderung des Satans V. 3. gut entspräche. Man will dann zugleich hier eine Parallele finden mit 1 Kön. 19, 5., wo erzählt wird, daß ein Engel dem Elias Speise brachte. Andere verstehen es allgemein von einer außerordentlichen göttlichen Unterstützung, und berufen sich dafür auf Joh. 1, 52. Wie wir es aber auch fassen mögen, jedenfalls liegt in diesen Worten ein schöner Gegensatz zu 1 Mos. 3, 24., wo erzählt wird, daß der im Kampfe nicht bestandene erste Adam von Gott aus dem Paradiese vertrieben wurde, und ihm fortan Engel mit dem Flammenschwerte die Rückkehr in dasselbe verwehrten. Für den im Kampfe siegenden zweiten Adam dagegen wurde die Wüste zum Paradiese. Vgl. Mark. 1, 13.

Blicken wir nun zurück auf die vorhergehende Versuchungsgeschichte, so sehen wir, daß Jesus versucht wurde in den drei Hauptformen, in welchen die Versuchung stets und überall in der Welt zu wirken pflegt, nämlich in der Augenlust, Fleischeslust und Hoffart des Herzens. Auch die Aufeinanderfolge

der Versuchungen nach der Erzählung des Matthäus (Lukas stellt die zweite und dritte Versuchung um) entspricht ganz dem Gange, welchen die Versuchung im menschlichen Leben zu nehmen pflegt. Zuerst nahete die Versuchung zu Jesus in der Form der Fleischeslust; und eben die Sünden der Fleischeslust sind es, zu welchen der Mensch in der Jugend den größten Reiz in sich fühlt. Dann suchte der Satan in Jesu die Hoffart zu wecken; Hoffart, Stolz und Eitelkeit sind aber die gefährlichsten Versuchungen des Mannesalters. Zuletzt war es die Augenlust, die Hab- und Herrschsucht, wodurch der Teufel den Herrn zu fangen suchte; Habsucht und Geiz sind aber die Versuchungen, welche den Menschen am Abende seines Lebens auf die Probe stellen. So enthält also die Versuchungsgeschichte Jesu eine Geschichte aller Versuchungen des menschlichen Lebens, eine *epitome omnium tentationum*, und wir sehen die Wahrheit des Ausspruches Hebr. 4, 15., wo es von Christo heißt: „Er ist in Allem versucht, gleichwie wir, jedoch ohne Sünde.“ Vgl. Hebr. 2, 17. 18.

Zweiter Abschnitt.

Jesu Wirksamkeit in Galiläa.

(4, 12 — 18, 35.)

§. 6. Auftreten Jesu in Galiläa und Wahl der ersten Schüler.

4, 12—22.

I. Auftreten Jesu in Galiläa, V. 12—17. Vgl. Mark. 1, 14 f. Luk. 4, 14 f.

Die Synoptiker lassen die eigentliche Geschichte der öffentlichen messianischen Thätigkeit Jesu erst nach der Gefangennehmung des Täufers, in Folge deren der Herr sich nach Galiläa zurückzog, beginnen. Nach ihrer Darstellung sollte man auf die Vermuthung kommen, als wenn diese Reise Jesu nach Galiläa sich unmittelbar an seine Versuchung in der Wüste anschlösse. Dem ist jedoch nicht so; vielmehr liegt, wie wir aus dem vierten Evangelium sehen, zwischen beiden eine geraume Zeit, in welche alles dasjenige fällt, was Joh. 1, 19 — 3, 36. berichtet wird. Aus der Wüste nämlich, wo er versucht war, kehrte Jesus zum Johannes zurück, der sich in Bethanien nahe am Jordan aufhielt; und hier war es, wo der Täufer wiederholt auf Jesum als den wahren Messias hinwies (Joh. 1, 19—34.). Nachdem dann einige Jünger vorläufig sich ihm angeschlossen hatten, ging er mit diesen zur Hochzeit nach Kana und von dort nach Kapharnaum (Joh. 1, 35 — 2, 12.). Bald darauf zog er zum Osterfeste nach Jerusalem und begann hier seine öffentliche Wirksamkeit mit der Reinigung des Tempels (Joh. 2, 13—25.). Hier war es auch, wo er das merkwürdige nächtliche Gespräch mit Nikodemus hatte (Joh. 3, 1—21.). Jesus hielt sich dann noch eine Weile in Judäa auf (Joh. 3, 22—36.), bis er hörte, daß

Johannes von Herodes gefangen genommen sei. Da entwich er aus Judäa und ging nach Galiläa (Joh. 4, 3.); und hier knüpfen die Synoptiker ihre Erzählung an. Vgl. Tischend. Synops. evangelica.

V. 12 f.: „Als er (Jesus) aber gehört hatte, daß Johannes gefangen genommen sei, zog er sich zurück nach Galiläa." Auf dieser Reise nach Galiläa kam Jesus durch Samaria, und hier hatte er das berühmte Gespräch mit dem samaritanischen Weibe am Jakobsbrunnen, Joh. 4, 4 ff. Jesus zog sich aber nach Galiläa zurück, weil er es für gefährlich hielt, jetzt in derselben Gegend, wo Johannes gepredigt hatte, aufzutreten, und so die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich zu lenken (vgl. Joh. 4, 1.). — *παρεδόθη* scil. *εἰς φυλακήν*. Den Grund, warum Johannes von dem Könige Herodes gefangen genommen wurde, gibt der Evangelist unten 14, 4. an. Nach Tischendorf (Synops. evang. p. XXVII.) fällt die Gefangennehmung des Täufers in das Ende des Jahres 781 u. c. — V. 13.: „Und er verließ Nazareth und kam und wohnte zu Kapharnaum, welches am See liegt, in den Gränzen von Sabulon und Nephthalim." Warum Jesus seinen bisherigen Aufenthaltsort Nazareth verließ, und nach Kapharnaum übersiedelte, ist hier nicht angegeben. Wahrscheinlich lag aber der Grund in dem Unglauben der Nazarether. Vgl. Luk. 4, 24. — Ueber *κατῴκησεν εἰς* s. zu 2, 23. *Καφαρναούμ* (viele Handschriften haben *Καπερναούμ*), hebräisch כְּפַר נַחוּם = *vicus Nachumi*, oder nach Hieronymus u. A. = *vicus consolationis*, Trostdorf, war eine blühende Handelsstadt am nordwestlichen Ufer des See's Genesareth oder Tiberias; daher wird es hier *παραθαλασσία* genannt. Es lag auf der Gränze der beiden Stämme Zabulon und Nephthalim. Jetzt ist es ganz verschwunden und nicht einmal der Lokalität nach sicher bestimmbar.

V. 14 ff. Darin, daß Jesus die Stadt Kapharnaum zu seinem Aufenthaltsort wählte, sieht der Evangelist die Erfüllung einer Weissagung beim Propheten Jes. 8, 23. und 9, 1., die er frei nach dem Hebräischen und in etwa abgekürzt also anführt: „„Das Land Zabulon und das Land Nephthalim nach dem Meere zu, das Jenseits des Jordan, Galiläa der Heiden, das Volk, welches sitzt in Finsterniß, sah ein

großes Licht, und denen, die da sitzen im Reiche und Schatten des Todes, — ein Licht ist ihnen aufgegangen."" Der Prophet verkündet in dieser Stelle, daß sich grade in den verachtetsten Gegenden Palästina's das geistige Licht des Messias am glänzendsten offenbaren werde. — *γῆ*, obwohl es ohne Artikel steht, ist Nominativ und nicht Vokativ. Gewöhnlich hat dieses Wort in der Bedeutung „Erde" den Artikel, dagegen in der Bedeutung „Land" fehlt der Artikel regelmäßig dann, wenn der Eigenname des Landes folgt (vgl. Matth. 11, 24. Apstg. 7, 29. 36.). — Verschieden bezogen und erklärt wird das *ὁδὸν θαλάσσης*. Gewöhnlich ergänzt man davor *γῆ* und faßt *ὁδόν* als Accusativ der nähern Bestimmung, wobei die ältern Grammatiker *κατά* supplirten: also: „Das Land auf dem Wege am See hin jenseits des Jordan." In dieser Fassung bezeichnete der ganze Ausdruck den Landstrich am östlichen Ufer des See's Genezareth. Besser aber wird mit Maldon., Meyer u. A. *ὁδόν* als absoluter Accusativ, dem absoluten Gebrauche von דֶּרֶךְ im Sinne von *versus* entsprechend (Ezech. 8, 5. 40, 20. 1 Kön. 8, 48. 2 Chron. 6, 38.), gefaßt. Dann dient *ὁδὸν θαλάσσης* zur nähern Bestimmung der Lage von *γῆ Ζαβ.* und *γῆ Νεφθ.*, und das Komma, welches die meisten Ausgaben hinter *Νεφθαλείμ* haben, ist hinter *θαλάσσης* zu setzen. Das folgende *πέραν τοῦ Ἰορδάνου* ist dann wie das hebr. עֵבֶר הַיַּרְדֵּן als solenne Bezeichnung des Ost-Jordan-Landes, welches der Erlöser nach der evangelischen Geschichte häufig besuchte, zu nehmen. — *Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν* = גְּלִיל הַגּוֹיִם (d. i. Kreis der Heiden) ist *Galilaea superior*, der nördliche zu Nephthali gehörige Theil, wo Heiden mit Juden vermischt wohnten (vgl. 1 Makk. 5, 15.). — V. 16. ist *ὁ λαὸς ὁ καθήμενος* Apposition zu den vorhergehenden Nominativis. Von den Bewohnern dieser nördlichen Grenzprovinzen konnte vorzugsweise gesagt werden, daß es ein Volk sei, welches in geistiger Finsterniß sich befinde. Denn einestheils lebten sie fern von dem theokratischen Mittelpunkte, von Jerusalem und dem Tempel, von wo das Licht der wahren Gottes-Erkenntniß und -Verehrung ausging; anderntheils hatten sie auch wegen der mannichfachen Berührungen mit den Heiden, die zwischen ihnen wohnten, sich von manchem Unlautern nicht frei gehalten. Diesen erschien nun in Christo

das große Licht der Wahrheit und des Heils, es ging ihnen auf (ἀνέτειλε) die Sonne der Gerechtigkeit und erleuchtete ihre Finsterniß. Das Folgende: καὶ τοῖς καθημένοις - - αὐτοῖς, bezeichnet denselben Gedanken, nur wird die Finsterniß noch stärker ausgedrückt. Es heißt nämlich im Hebräischen: יֹשְׁבֵי בְּאֶרֶץ צַלְמָוֶת. Das Wort צַלְמָוֶת ist nur eine Verstärkung von חֹשֶׁךְ; die LXX aber fassen es als zwei Wörter צֵל und מָוֶת, und übersetzen: ἐν χώρᾳ σκιᾷ θανάτου. Diesem gemäß wollen Einige auch hier den Ausdruck ἐν χώρᾳ καὶ σκιᾷ θανάτου so fassen, als wenn da stände ἐν χώρᾳ σκιᾶς θανάτου: „im Lande des Todesschattens, *in regione spissis tenebris obducta*“ (Fritzsche). Allein wir können den Genit. θανάτου recht gut auch zu χώρᾳ ziehen: „im Lande und im Dunkel, welche dem Tode angehören, wo der Tod das Scepter führt.“ Der Tod, der hier personificirt als Herrscher oder Tyrann erscheint, ist natürlich der geistige Tod (Matth. 8, 22.). Significant ist auch das καθημένοις: sie sitzen, ruhen darin in träger Ruhe.

V. 17.: „Von da an begann Jesus zu predigen und zu sagen: Thuet Buße! denn genahet hat sich das Reich der Himmel.“ Zu dem in etwa ungenauen ἀπὸ τότε ἤρξατο ist zu vergleichen das im Eingange dieses Paragraphen Gesagte. Jesus hatte zwar schon vorher gepredigt, aber mit diesem Auftreten desselben in Galiläa läßt Matthäus, das Frühere übergehend, die eigentliche Geschichte der öffentlichen Wirksamkeit Jesu beginnen. Die Formel ἀπὸ τότε ist nur der spätern Gräcität eigen; im N. T. findet sie sich nur hier und 16, 21. 26, 16. Luk. 16, 16. — Die Predigt Jesu, deren Inhalt Matthäus hier kurz angibt, ist ganz dieselbe mit der des Täufers (Matth. 3, 2.): Ermahnung zur Buße motivirt durch die Nähe des Reiches Gottes. An die Predigt seines Vorläufers knüpfte Jesus die seinige an, um sie dann weiter fortzuführen. Die Buße ist die Grundbedingung zum Eintritte in das Reich Gottes, welches zu stiften Jesus gekommen war; daher bildete sie den Inhalt der Predigt des Täufers und den Anfang der Predigt Christi.

II. Wahl der ersten Schüler, V. 18—22. Vgl. Mark. 1, 16—20.

Matthäus erzählt hier die Berufung der beiden Brüderpaare

Petrus und Andreas, Jakobus und Johannes zu Jesus. Nach Joh. 1, 35 ff. wurden diese Jünger schon gleich nach der Taufe Jesu mit ihm bekannt und schlossen sich an ihn an; machten darauf mit ihm die Reise nach Kana, Kapharnaum und Jerusalem (vgl. Joh. 2, 2. 12. 17. 22.). Allein dieses ist doch nur von einem vorläufigen Anschließen an Jesus zu verstehen; jetzt erst fand die eigentliche Berufung statt. Ueberhaupt müssen wir, um die Harmonie zwischen den vier Evangelisten herzustellen, einen dreifachen Akt der Jüngerwahl unterscheiden, nämlich: 1) die vorläufige Berufung derselben, Joh. 1, 35 ff.; 2) die Aussonderung derselben zu ständigen Begleitern, Matth. 4, 18 ff. Mark. 1, 16 ff. Luk. 5, 1 ff. (Ueber die Differenz in der Aufeinanderfolge der einzelnen Thatsachen zwischen Lukas und Mark. a. a. O. s. Wieseler chronol. Synopse S. 285 f.); 3) die Wahl der Zwölf zu Aposteln, Matth. 10, 2—4. Mark. 3, 13 ff. Luk. 6, 12 ff.

V. 18 ff. Die *θάλασσα τῆς Γαλιλαίας* ist der See Genezareth, hebräisch יָם כִּנֶּרֶת nach der Stadt Cinnereth im Stamme Nephthali genannt (4 Mos. 34, 11. Jos. 13, 27.); auch hieß er der See Tiberias (Joh. 6, 1. 21, 1.). Dieser See, etwa zwei Meilen lang, dreiviertel Meilen breit, und von schönen Bergen umgeben, ist sehr fischreich und liegt (nach Schubert) etwa 500 Fuß unter dem Spiegel des Mittelmeeres. — Matthäus sagt: *τὸν λεγόμενον Πέτρον;* denn die Namensveränderung war schon gleich bei der ersten Berufung geschehen nach Joh. 1, 43. *Πέτρος* ist Uebersetzung des aramäischen כֵּיפָא = Fels, also soviel als Felsenmann (s. zu 16, 18.). Der Name Andreas ist altgriechisch, kommt aber auch bei den Juden später noch vor. — *ἀμφίβληστρον* ist eigentlich ein größeres Doppelnetz, wohingegen *δίκτυον* (V. 20. Luk. 5, 6.) zunächst ein kleineres Netz bezeichnet. — V. 19. Das *δεῦτε ὀπίσω μου* entspricht dem hebr. לְכוּ אַחֲרַי = „gehet hinter mir" d. i. werdet meine Begleiter, Schüler. In den Worten: „und ich will euch zu Menschenfischern machen", spielt Jesus an auf ihr bisheriges Geschäft und den reichen Fischfang, den sie nach Luk. 5, 6. so eben gemacht hatten. Wie sie bisher und so eben noch aus dem Wasser Fische gefangen, so sollen sie fortan aus dem weiten Meere der Menschheit die einzelnen Menschen für das Reich

Christi gewinnen. Man beachte das ποιήσω: Christus allein ist es, der solche Menschenfischer bestellen und ihre Arbeit segnen kann. — V. 20. Obgleich die beiden Brüder eben im Begriffe waren, hoffnungsvoll an ihr Fischerwerk zu gehen (V. 18.), so leisten sie doch dem Rufe des Herrn auf der Stelle Folge; sie werden von jetzt an seine ständigen Begleiter. — V. 21 f. Der hier genannte Jakobus wird durch den Genit. τοῦ Ζεβεδαίου unterschieden von dem Alphäiden Jakobus (s. zu 10, 3.). Aus dem Umstande, daß er hier zuerst genannt wird, schließt man wohl mit Recht, daß er der ältere Bruder des Johannes war. Diese beiden Brüder verließen nun nicht bloß ihr Handwerk, sondern auch ihren Vater (natürlich mit Einverständniß desselben). Wer also mit apostolischem Geiste in den Dienst Christi und seiner Kirche treten will, der muß alle menschliche Anhänglichkeit verläugnen.

§. 7. Die Bergpredigt.

4, 23 — 7, 29.

I. Einleitung, 4, 23 — 5, 2.

Zuerst gibt Matthäus V. 23—25. eine übersichtliche Schilderung der Wirksamkeit Jesu in Galiläa, die er im Verlaufe seines Evangeliums näher im Einzelnen ausführt. Er macht diese vorläufige Beschreibung, um die Veranlassung zu der folgenden Bergpredigt anzudeuten. Dann 5, 1. 2. zeichnet er kurz die äußere Situation, in welcher der Herr diese merkwürdige Rede hielt.

V. 23 ff.: „Und er zog umher in ganz Galiläa, lehrend in ihren Synagogen." Der Synagogen geschieht erst nach dem Exile Erwähnung. Es waren gottesdienstliche Versammlungsorte, wo man an Sabbathen und Festtagen zum öffentlichen Gebete und zum Anhören alttestamentlicher Lektionen zusammenkam. Letztere wurden vorgelesen, in den aramäischen Landesdialekt übersetzt und erklärt. Mit Erlaubniß des Vorstehers durfte Jeder, der dazu geschickt war, solche Homilien halten. Das Pronom. αὐτῶν hat keine grammatische Beziehung; es geht auf die Bewohner von Galiläa (s. Win. S. 131.) — καὶ κηρύσσων κ. τ. λ.: „und predigend das Evangelium vom Reiche (Gottes) und heilend jegliche Art von

Krankheit und jegliche Art von Gebrechen im Volke." Die beiden Ausdrücke *νόσος* und *μαλακία* verhalten sich zu einander wie sthenische und asthenische Uebel, während das (V. 24.) folgende *βάσανος* vorzugsweise eine solche Krankheit bezeichnet, welche qualvolle Schmerzen in ihrem Gefolge hat. Lehren und Heilen, Geist und Leib Erneuern und Gesundmachen — war das große Geschäft des Heilandes. Er spendete Segen nach allen Seiten, wandelte umher wohlthuend (*διῆλθεν εὐεργετῶν*, Apstg. 10, 38.), schüttete Wohlthaten aus über die Menschen und zeigte so durch die That, daß das Reich Gottes nahe sei. — V. 24.: „Und es ging fort (verbreitete sich) der Ruf von ihm in ganz Syrien (also von Galiläa aus in die ganze Provinz); und sie brachten zu ihm sämmtliche Leidende, mit verschiedenen Krankheiten und Qualen Behaftete, Besessene und Mondsüchtige und Gichtbrüchige, und er heilte sie. Und es folgte ihm viel Volk von Galiläa und Dekapolis und Jerusalem und Judäa und vom Jenseits des Jordans." — Ueber die Wunderheilungen Jesu überhaupt s. zu 8, 1., und über die *δαιμονιζόμενοι* insbesondere s. zu 8, 38. Die *σεληνιαζόμενοι* sind Epileptische, deren Leiden man als mit dem Monde wachsend beobachtet hatte, die *παραλυτικοί* aber Nervenlahme, Gichtbrüchige, Contrakte (s. Win. R W B u. d. W.). — V. 25. Die *Δεκάπολις*, *regio decapolitana*, war ein Distrikt von zehn Städten, welche meist jenseits des Jordans lagen, die sich aber nicht mehr genau alle angeben lassen. Es gehörten dazu Skythopolis, Gadara, Pella u. a. — *πέραν τοῦ Ἰορδάνου* bezeichnet Peräa, den Landstrich ostwärts vom Jordan zwischen den Flüssen Jabbok und Arnon.

5, 1 f.: „Als er aber die Schaaren (4, 25.) sah, stieg er auf den Berg." — *εἰς τὸ ὄρος* d. i. auf den Berg, welcher dort sich befand, wo Jesus die Volksschaaren sah. Die Tradition bezeichnet einen Berg bei dem heutigen Saphet, wahrscheinlich nicht weit von dem alten Kapharnaum (vgl. 8, 5.), unter dem Namen „Berg der Seligkeiten" als denjenigen, von dem herab Jesus die folgende Rede gehalten habe. Wenn, wie nicht zu zweifeln, die Rede, welche Luk. 6, 17 ff. mittheilt, dieselbe ist mit unserer, so liegt in dem *ἀνέβη* noch eine scheinbare Schwierigkeit. Lukas beschreibt nämlich die Scene also: Jesus war

auf einen Berg gegangen, um daselbst die Nacht hindurch zu beten. Am Morgen nach dem Gebete wählte er die zwölf Jünger aus, stieg dann hinab, stellte sich auf eine ebene Platte (*καταβὰς ἔστη ἐπὶ τόπου πεδινοῦ*, Luk. 6, 17.) und fing an von dort das Volk zu lehren. Während also Matthäus sagt, Jesus sei hinaufgestiegen, sagt Lukas, er sei hinabgegangen. Beide Angaben lassen sich aber leicht so vereinigen, daß entweder Matthäus das frühere Hinaufgehen mit dem Lehren zusammenknüpft ohne des später folgenden Hinabsteigens Erwähnung zu thun, oder daß das Herzudrängen des nach Heilung begierigen Volkes (Luk. 6, 19.) nach dem Hinabsteigen wieder ein Zurücktreten Jesu auf die Höhe veranlaßte, um von da ruhiger zu dem engern Kreise seiner Jünger und des etwa noch folgenden Volkes (Luk. 7, 1.) reden zu können. Letztere Ansicht scheint die passendste. Hiernach steht V. 1. nicht mit Luk. 6, 17., sondern mit Luk. 6, 20. parallel, und ist unmittelbar an Luk. 6, 19. anzuschließen (vgl. Tischend. Synops. evang. §. 41.). — „Und nachdem er sich dort niedergelassen, traten zu ihm seine Jünger; und er öffnete seinen Mund, lehrte sie und sprach u. s. w." In *ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ* liegt eine feierliche Ankündigung der folgenden Rede (vgl. Apstg. 8, 35. 10, 34.). Das Pronom. *αὐτούς* geht zunächst auf die *μαθητάς*, dann aber auch auf die *ὄχλους*, wie aus 7, 28. erhellt.

II. Die Bergpredigt selbst, 5, 3 — 7, 29.

Ehe wir zur Erklärung der nun folgenden, merkwürdigen und in ihrer Art einzigen Rede des Herrn, die man von dem Orte, wo sie gesprochen wurde, gewöhnlich die Bergpredigt, *oratio montana*, nennt, übergehen, müssen wir einige allgemeine Bemerkungen über die Einheit und den Zusammenhang derselben vorausschicken. — Man hat in neuerer Zeit vielfach gegen die Einheit der Bergpredigt Zweifel erhoben und sie für eine freie Composition unsers Evangelisten aus mehreren, zu verschiedenen Zeiten gehaltenen Lehrvorträgen Jesu gehalten. Zur Begründung dieser Ansicht sagt man zuerst: „Es sei durchaus der Charakter des ersten Evangeliums, daß der Verfasser desselben seinen Stoff nicht chronologisch und topologisch ordne, sondern daß er die Lehren und Thaten Jesu nach gewissen allgemeinen Rubriken zusammenstelle und gruppire, um in dieser Weise sei-

nen Zweck, Jesum als den verheißenen Messias der Juden zu erweisen, desto besser zu erreichen. So wolle Matthäus hier gleich im Anfange des öffentlichen Lehramtes Jesu, diesen darstellen als den messianischen König und Gesetzgeber des neuen Bundes. Deßhalb stelle er die verschiedenen Aussprüche Jesu, die einen legislatorischen Charakter an sich tragen und die der Herr zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenem Zusammenhange gethan, zusammen, bilde daraus Eine Rede und lasse diese von Jesu auf einem Berge gesprochen sein, um so diese zweite, neutestamentliche Gesetzgebung der ersten, sinaitischen gegenüberzustellen." — Allerdings müssen wir zugestehen, daß Matthäus das Leben Jesu mehr pragmatisch als chronologisch darstellt; allein dieß berechtigt uns nicht zu dem Schlusse, daß auch die Bergpredigt eine freie Zusammenstellung verschiedener Aussprüche Jesu sei, sondern höchstens nur, daß sie es sein könne. Matthäus gibt uns aber die Rede als eine zu Einer Zeit und an einem bestimmten Orte vor bestimmten Zuhörern gesprochene; wir müssen sie also so lange als Ein Ganzes festhalten, als keine positive und zwingende Gründe gegen die Einheit sprechen. Außerdem ist, wie wir gleich sehen werden, der innere Zusammenhang der ganzen Rede so genau und treffend, wie er schwerlich in einer Zusammenstellung von Aussprüchen aus verschiedenen Reden des Herrn würde geworden sein. — Man sagt zweitens: „Bei Luk. 6, 17 ff. finde sich eine Rede des Herrn, welche der Bergpredigt bei Matthäus offenbar nahe verwandt, ja nach Anfang und Schluß damit identisch sei. Jene Rede sei aber viel kürzer als diejenige, welche wir hier haben; also sei die Bergrede bei Matthäus eine Zusammenstellung von mehreren verschiedenen Reden Jesu." — Hierauf ist zu erwidern, daß die Rede, welche Lukas referirt, offenbar nur einen Auszug aus einem längern Lehrvortrage des Herrn bildet. Sie hat durchgehends einen fragmentarischen, unvollständigen Charakter; die einzelnen Aussprüche Jesu sind wie Gnomen ohne Verbindung an einander gereiht, so daß ganz offenbar dem Matthäus der Vorzug der Ursprünglichkeit gebührt. — Man wendet endlich drittens gegen die Einheit der Bergpredigt ein, „daß einzelne Theile aus der Bergpredigt des Matthäus sich im dritten Evangelium hier und da zerstreut und oft in einem ganz andern Zusammenhange finden." — Allein sollte

der Heiland in seinem dreijährigen Lehramte nicht etwas zweimal gesprochen haben, und bei verschiedenen Gelegenheiten in einem andern Zusammenhange? Sollte er die Grundlehren und die Hauptgebote, die er hier im Beginne seines öffentlichen Lehramtes im Zusammenhange vorträgt, nicht unter besondern Umständen auch einzeln ausgedrückt haben? —

Anlangend den innern Zusammenhang der Bergpredigt, so können wir diesen in folgender Weise kurz angeben.*) Nach 4, 17. hatte der Heiland sein öffentliches Lehramt mit denselben Worten begonnen, mit welchen der Täufer seine Predigt angefangen und beschlossen hatte: mit der Aufforderung zur Buße unter Hinweisung auf die Nähe des Reiches Gottes. Hier in der Bergpredigt gibt der Herr nun das Gesetzbuch dieses Gottesreiches, gleichsam die magna charta oder den codex civilis, nach welchem in diesem Staate soll erkannt und verfahren werden. In dem Gesetzbuche eines jeden Staates muß aber 1) genau bestimmt werden, wer als Mitglied des Staates zu betrachten ist, welche Bedingungen zu erfüllen sind, um das Bürgerrecht in diesem Staate zu erlangen. Die Grundbedingungen zur Erwerbung des Bürgerrechts in diesem geistlichen Gottesstaat sind ausgedrückt in den sogenannten acht Seligkeiten, V. 3—12. — Dann sind 2) die Beamten dieses Staates und ihre Hauptpflichten und Rechte näher zu bestimmen; das geschieht V. 13—16. Die Beamten in diesem Gottesstaate, den Christus zu errichten gekommen war, sind die Apostel und ihre rechtmäßigen Nachfolger; sie sollen in diesem Staate das Salz der Erde, das Licht der Welt d. h. das erhaltende und erleuchtende Princip sein. — Da aber in der jüdischen Theokratie bereits ein äußeres Gottesreich bestand, so mußte Christus 3) das Verhältniß des von ihm zu stiftenden Reiches zu der alttestamentlichen Theokratie angeben. Kein durchaus neues Reich mit ganz neuen Gesetzen will er errichten, sondern er will nur die alttestamentliche Theokratie, die im Keime das künftige messianische Gottesreich bereits in sich schloß und typisch vorbildete, zu ihrer eigentlichen Erfüllung und Vollendung bringen;

*) S. Oswald, formelle Einheit der Bergpredigt, im kath. Magazin Bd. I. S. 98 ff., und: Gedanken über die acht Seligkeiten, ebendaselbst S. 196 ff.

er will die Gesetze des alten Bundes von den falschen Zusätzen und Interpretationen, die im Laufe der Zeit sich angehängt, reinigen und auf ihre eigentliche Idee zurückführen. Dieß geschieht V. 17—48. — 4) Der ganze übrige Theil der Bergpredigt von Kap. 6. an handelt dann über die einzelnen Leistungen der Mitbürger dieses Reiches (6, 1—18.), über ihren Besitzstand (6, 19—34.), über ihre gegenseitigen Pflichten und Rechte u. s. w. Auch das Petitionsrecht wird besprochen, und der Heiland gibt uns in dem „Vater unser" eine für immer gültige Formel, in welcher wir unsere Petitionen bei dem Könige dieses Reiches vorbringen können.

a) Die Bedingungen, unter welchen das Bürgerrecht in dem christlichen Gottesstaate erlangt wird, V. 3—12. — Diese Bedingungen werden nicht in Form gesetzlicher Bestimmungen, sondern in Form kurzer Sentenzen ausgedrückt, die im tiefsten Grunde alle wesentlich desselben Gehaltes sind. Der Vordersatz drückt immer die Eine christliche Tugend je nach ihren verschiedenen Seiten aus, deren Besitzer selig gepriesen werden; der Nachsatz enthält dann das Motiv der Seligpreisung, und dieses Eine Motiv ist der Besitz des Reiches Gottes, welches wiederum je nach seinen verschiedenen Seiten jedesmal unter einem andern Bilde dargestellt wird. Außerdem enthält jede Sentenz, wenn wir sie bloß vom irdischen Standpunkte betrachten, etwas Paradores, wie dieß auch nicht anders sein kann. Das Reich Gottes, welches Christus zu stiften gekommen war, trat in direkten Gegensatz zum Reiche dieser Welt; es war und ist also für dieses ein fortwährendes Paradoxon. Betrachten wir das Christenthum im großen Ganzen oder in seinen einzelnen Theilen, überall stößt der durch die Sünde verdunkelte Verstand auf Paradoxa, wohingegen der durch den Glauben erleuchtete Verstand darin die Offenbarung der höchsten Wahrheit sieht.

V. 3.: „Selig die Armen im Geiste, denn ihrer ist das Reich der Himmel." — Der Dativ *τῷ πνεύματι* gehört nicht, wie Einige gemeint, zu *μακάριοι*: „Selig sind im Geiste, oder durch den Geist", sondern zu *πτωχοί*, und dient zur Bezeichnung des Gegenstandes oder des Gebietes, woran oder worin die *πτωχεία* stattfindet. Vgl. 1 Kor. 7, 34.: *ἁγία καὶ σώματι καὶ πνεύματι*. — Als erste Bedingung zur Theilnahme am Reiche Gottes oder als ersten Charakterzug der Mitbürger

dieses Reiches gibt also der Heiland die πτωχεία τῷ πνεύματι an. Was haben wir darunter zu denken? Einige Väter, welche τῷ πνεύματι nur auf die Richtung des Gemüthes beziehen, womit die πτωχεία übernommen oder getragen wird, verstehen unter „Armuth im Geiste" die um Christi willen freiwillig übernommene Armuth, die freiwillige Entäußerung von zeitlichen Gütern, oder auch die mit christlicher Ergebung getragene unfreiwillige Armuth. Diese Fassung ist zwar nicht unrichtig; sie erschöpft aber nicht den vollen Begriff dieses Ausdruckes. „Armuth im Geiste" bezeichnet vielmehr das innere Losgeschältsein des Menschen nicht nur von allem Aeußern, sondern auch von sich selbst, oder wie Heinrich Suso es schön ausdrückt: „die Gelassenheit von aller Eigenschaft", d. h. die innere Entbundenheit von alle dem, was der Mensch an sich, in sich und außer sich sein Eigen nennt, also der direkte Gegensatz von Egoismus, wo der Mensch immer um sein *Ego* kreiset, Alles auf sein Ich bezieht. Mit andern Worten: Armuth im Geiste ist zuletzt nichts anders als was wir Demuth nennen. So erklären den Ausdruck August., Hieronym. („adjunxit *spiritu*, ut humilitatem intelligeres, non penuriam"), Ambros., Leo d. G., Gregor u. A. Diese Demuth wird nun hier als erste Bedingung zur Theilnahme am Reiche Gottes genannt. Warum? ist leicht einzusehen. Mit der wahren Demuth ist nämlich nothwendig das Gefühl der Hülfsbedürftigkeit, also auch die Sehnsucht nach dem Höhern, Göttlichen verbunden. Sehnt sich aber der Mensch aus dem Gefühle innerer Armuth nach dem Höhern, Himmlischen, so ergreift er es, wo er es findet, und dieses Ergreifen des Göttlichen ist der Glaube, die *radix* und das *fundamentum justificationis*. Aus dem demüthigen Glauben entwickeln sich dann unter der befruchtenden Gnade Gottes die Hoffnung und die Liebe, wie aus einer Wurzel Stamm und Blüthe. Mit diesen drei göttlichen Tugenden ist aber das Reich Gottes in uns aufgerichtet. — Wir können auch so sagen: Hat der Mensch sein Herz frei gemacht von aller unordentlichen Liebe zu dem Irdischen und zu sich selbst, ist er also innerlich leer und arm, πτωχὸς τῷ πνεύματι, dann ist für Gott und seine Gnade Raum in ihm; und wie die äußere Luft mit Gewalt in jeden luftleeren Raum eindringt und ihn füllt, so dringt die rechtfertigende und heiligende Gnade Gottes mit einer gewissen

innern Nothwendigkeit in die wahrhaft arme Seele und füllt sie. Wie wir also auch die Sache betrachten, überall erscheint die Demuth als die Grundbedingung des Heils, als die Grundlage aller andern Tugenden, ebenso wie der Hochmuth aller Sünden Anfang ist. Die Demuth ist das *unum necessarium*, welches nach Thomas a Kempis darin besteht, „ut homo omnibus relictis se relinquat et a se totaliter exeat, cumque omnia fecerit, quae facienda noverit, nil se fecisse sentiat." — Christus preiset nun die Armen im Geiste selig, weil ihnen das Reich der Himmel d. i. das Reich Gottes (vgl. 3, 2.) gehört. Denn „Reich Gottes" und „Seligkeit" sind correlate Begriffe; wo das Reich Gottes ist, da ist auch wahre Seligkeit. Es heißt *ἐστί* und nicht im Futur. *ἔσται*, weil die wahre Armuth im Geiste das Reich Gottes im Keime bereits in sich trägt. — Das Paradoxe dieses ersten Makarismus liegt in dem *πτωχός* und *βασιλεία*: die Armen besitzen das Reich, die Bettler sind Könige! ist das nicht für die Welt ein Paradoxon? — Aehnlich heißt es Offenb. 20, 6. von den wieder auferstandenen Gerechten: *βασιλεύσουσιν μετ' αὐτοῦ* (*Χριστοῦ*) *χίλια ἔτη*. Und der heil. Augustin sagt von den Bürgern des Reiches Gottes: „Ibi quot cives tot reges."

V. 4. Der zweite Makarismus geht auf die Sanftmüthigen. Wir lesen nämlich nach D. 33. Syr. Vulg. und mehreren Vätern mit Lachmann und Tischend. V. 4.: *μακάριοι οἱ πραεῖς κ. τ. λ.*, und V. 5.: *μακάριοι οἱ πενθοῦντες κ. τ. λ.* Die Recepta hat umgekehrt V. 4.: *μακ. οἱ πενθοῦντες*, und V. 5.: *μακ. οἱ πραεῖς*. Also: „Selig die Sanftmüthigen, denn sie werden das Land erben." — Sanftmuth ist ein ganz natürlicher Ausfluß der wahren Armuth im Geiste, der Demuth; ja wir können auch sagen: Sanftmuth und Demuth sind ganz dieselben Tugenden, nur in verschiedener Richtung. Demüthig ist der Mensch in Beziehung auf Gott, sanftmüthig in Beziehung auf seinen Nächsten. Wer vor Gott steht im Gefühle der eigenen Armuth, Schwäche und Sündhaftigkeit, der wird auch nachsichtig sein gegen die Fehler seiner Mitmenschen, milde in der Beurtheilung derselben, der wird Beleidigern und Unterdrückern gegenüber die ruhige Gemüthsstimmung nicht verlieren, kurz: der wird wahrhaft sanftmüthig sein. Diesen Sanftmüthigen nun verheißt der Heiland die „Erbschaft des Lan-

des." Der Ausdruck κληρονομεῖν τὴν γῆν entspricht dem hebräischen יָרַשׁ אֶת־הָאָרֶץ, נָחַל, welches im A. T. stehende Formel war, um die Besitznahme und Theilung des Landes Kanaan unter die Israeliten durch Josua zu bezeichnen. Kanaan aber, das Land der Verheißung, war den Israeliten das Land κατ᾽ ἐξοχήν. Zugleich war es ihnen der Typus des wahren Landes der Verheißung, des Messias- oder des Himmelreiches (s. zu Hebr. 3, 11. 4, 6 ff.); und in diesem Sinne ist das Wort γῆ hier zu nehmen, so daß also dieses ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσιν τὴν γῆν im Grunde dasselbe aussagt, was im vorigen V. durch ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασ. τ. οὐρανῶν ausgedrückt ist. Vgl. Ps. 37, 11., wo es nach den LXX heißt: οἱ δὲ πραεῖς κληρονομήσουσι γῆν. Also die Sanftmüthigen, die ihren Mitmenschen gegenüber sich arm im Geiste fühlen, milde und nachgiebig gegen sie sind, die werden Erben und Mitbürger des Himmelreiches sein. Das Paradoxe dieser Sentenz ist leicht ersichtlich. Im gewöhnlichen Weltlaufe wird der Sanftmüthige, Nachgiebige überall, wo es sich um Mein und Dein handelt, übervortheilt; er steht im Nachtheile gegen den Heftigen, Frechen, und geht nicht selten ganz leer aus. Hier im Reiche Gottes aber erhalten bloß die Sanftmüthigen ihren Theil von der Erbschaft, und die Zornmüthigen und Weltklugen gehen leer aus.

V. 5 (text. rec. V. 4.). Es werden drittens selig gepriesen die Trauernden. Die ächte Trauer im christlichen Sinne ist von der wahren Armuth im Geiste nicht zu trennen. Wer wahrhaft arm im Geiste ist, also das innere Bewußtsein seiner Sündhaftigkeit und Hülfsbedürftigkeit mit sich umherträgt, wer es so recht tief fühlt, daß es hier auf der Welt Nichts gibt, bei und in welchem das Herz bleibend ruhen kann, durch dessen ganzes Leben wird sich ein Zug innerer Trauer und wehmüthiger Sehnsucht ziehen. Ein Solcher wird trauern über die Sünden, die er begangen hat, und sich sehnen, von dieser Schwachheit entkleidet zu werden. Der Arme im Geiste fühlt sich nie auf dieser Erde heimisch, sondern er lebt hier wie in der Verbannung, und sitzt oft an den Flüssen Babels und weint, wenn er an Sion, seine eigentliche Heimath, gedenkt (Ps. 137, 1.). Diese Trauer ist aber kein dumpfer Schmerz der Verzweiflung, sondern eine Trauer, welche die Hoffnung auf Erlösung, also den Keim

der Freude schon in sich schließt. Daher sagt der Heiland von diesen Trauernden: „sie werden getröstet werden." Wiederum ist dieses nur ein anderer Ausdruck für: „sie werden Mitbürger des Himmelreiches sein" (V. 3.); denn das Gottesreich in seiner Vollendung ist wesentlich Tröstung, Freude und Frohlocken. Vgl. Offenb. 21, 4.: „Und Gott wird (im himmlischen Jerusalem) abwischen jede Thräne von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein, noch Trauer oder Klage oder Beschwerde wird mehr sein; denn das Erste ist vergangen." — Das Paradoxon dieser Sentenz liegt in dem *πενθοῦντες* und *παρακληθήσονται*. In der Welt führt die Trauer zum Tode, also die eine Trauer zu einer noch größern, und im natürlichen Verlaufe kann die Trauer an und für sich nie Grund und Ursache der Freude sein; im Reiche Gottes aber führt die Trauer zur Freude, ja die Trauer ist die Ursache der Freude. Vgl. 2 Kor. 7, 10.: *ἡ γὰρ κατὰ θεὸν λύπη μετάνοιαν εἰς σωτηρίαν ἀμεταμέλητον ἐργάζεται· ἡ δὲ τοῦ κόσμου λύπη θάνατον κατεργάζεται.*

V. 6. An vierter Stelle werden selig gepriesen diejenigen, „welche hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit d. h. welche ein sehnliches Verlangen tragen nach innerer Rechtfertigung vor Gott; denn sie werden gesättiget werden." Welche sind es nun, die eine solche Sehnsucht nach der *δικαιοσύνη* haben? Es sind wiederum die Armen im Geiste; denn an das Gefühl der eigenen Schwäche und Sündhaftigkeit reiht sich ganz naturgemäß das Verlangen nach Befreiung von Sündenschuld, also die Sehnsucht nach Rechtfertigung an. — Das Reich Gottes wird hier unter dem Bilde der Sättigung aufgefaßt, ähnlich wie der Heiland es sonst oft unter dem Bilde eines Gastmahles oder Hochzeitsmahles darstellt (Luk. 13, 29. 14, 16 ff. Offenb. 19, 9.). — Das Paradoxe liegt, wie in der vorhergehenden Sentenz, so auch hier darin, daß der Hunger als die Ursache der Sättigung dargestellt wird: eben weil man hungrig gewesen ist, wird man satt. Im gewöhnlichen Leben ist der Hunger wohl die Veranlassung nie aber die Ursache der Sättigung, hier aber bewirkt er dieselbe.

V. 7. Der fünfte Makarismus heißt: „Selig die Barmherzigen, denn sie werden Barmherzigkeit erlangen." — Hier wird das Reich Gottes als ein großes Almosen (*ἐλεη-*

μοσύνη) an die Menschen dargestellt, welches aber nur denen zu Theile wird, welche an ihre Mitmenschen Almosen spenden, ἐλεήμονες sind, d. i. welche thätige Nächstenliebe üben. Das Reich Gottes ist ein Almosen; denn den Anfang alles Heils muß Gott durch seine zuvorkommende Gnade in uns wirken (vgl. Röm. 9, 16.); und wenn wir auch im Stande der Rechtfertigung wahrhafte merita de condigno erwerben, also in gewisser Weise einen Rechtsanspruch auf den Himmel erlangen können, so sind doch von Seite Gottes betrachtet alle merita des Menschen zuletzt Gaben Gottes. „Tanta est Dei erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita, quae sunt ipsius dona“, sagt treffend der Papst Cölestin (epist. c. 12.). Aechte Barmherzigkeit im christlichen Sinne, die nicht zu verwechseln ist mit einer gewissen natürlichen Weichherzigkeit oder sentimentalem Mitleiden, findet sich nur da, wo auch wahre Armuth im Geiste ist; erstere ist nur ein Ausfluß aus letzterer. — Das Paradoxe dieser Sentenz liegt in den beiden Wörtern ἐλεήμονες und ἐλεηθήσονται: welche Almosen geben, die empfangen Almosen; die Reichen sind Bettler, also das grade umgekehrte Paradoxon des ersten Makarismus.

V. 8. Die sechste Seligpreisung lautet: „Selig die Reinen am Herzen; denn sie werden Gott schauen.“ — Hier ist das Reich Gottes dargestellt als ein Schauen Gottes. Darin besteht ja eben die Seligkeit der Seligen im Himmel, daß sie Gott schauen von Angesicht zu Angesicht, wie er ist. Hier auf Erden schauen wir Gott im Glauben nur dunkel wie in einem Spiegel (1 Kor. 13, 12.), und in der äußern Natur sieht der sinnige Betrachter nur die Spuren (vestigia) Gottes; in der visio beatifica aber werden wir die Wesenheit Gottes ohne Bild und Mittel schauen, zwar nicht aus eigener natürlicher Kraft, sondern durch das lumen gloriae, welches uns dort zu Theile wird, erleuchtet. — Zu dieser Anschauung Gottes können aber nur diejenigen gelangen, welche reinen d. i. aufrichtigen, geraden Herzens sind. Der Ausdruck καθαρὸς τῇ καρδίᾳ ist nämlich zunächst nicht von der sittlichen Lauterkeit, Keuschheit, Jungfräulichkeit zu verstehen, sondern entspricht dem hebräischen יְשַׁר־לֵב, welches die Geradheit, Schlichtheit, Einfalt des Herzens bezeichnet (vgl. Job 33, 3. Ps. 51, 12. u. ö.). So

August., Maldon. u. A., welche καθαρός im Sinne von ἀκέραιος (vgl. 10, 16.) fassen. Eine solche Herzenseinfalt besitzt wiederum nur der Arme im Geiste, weil nur dieser seinen Blick unverwandt und allein auf das Höhere, Göttliche gerichtet hat. — Um das Paradoxe dieser Sentenz zu sehen, müssen wir daran erinnern, daß der ganze Ausdruck von dem orientalischen Hofleben hergenommen ist. Im Oriente lebte der König verschlossen in den innersten Gemächern seines Palastes; nur die Vertrautesten wurden zugelassen, und es galt als die höchste Ehre, das Antlitz des Königs zu schauen. Da aber die Höfe der Könige im gewöhnlichen Weltlaufe die Schauplätze der Intrignen sind, so gelangten zu dieser Ehre nur die Schlauesten, Verschlagensten, Listigsten. Ganz umgekehrt ist es nun im Reiche Gottes; da helfen keine Ränke und Intriguen, sondern nur Geradheit und Einfalt des Herzens führt hier zur höchsten Ehre.

V. 9. An siebenter Stelle werden selig gepriesen die εἰρηνοποιοί. Das Wort εἰρηνοποιός hat wie das lateinische *pacificus* die doppelte Bedeutung: „Friedestifter" und „Friedfertiger" (εἰρηνικός Jak. 3, 17.). Beide Begriffe sind auch nicht von einander zu trennen; denn der wahrhaft Friedfertige sucht den Frieden mit seinen Mitmenschen zu erhalten, und wo er gestört ist, denselben nach Möglichkeit wieder herzustellen, ist also auch ein Friedestifter. Der wahre Friede aber ist allein Christus (vgl. Joh. 16, 33. Eph. 2, 14 ff.); nur derjenige, welcher Christum, seine Gnade und Wahrheit, in demüthigem Glauben in sich aufgenommen hat, nur der hat den wahren, innern Frieden und sucht diesen Frieden auch nach Kräften an seine Mitmenschen zu übertragen. Der εἰρηνοποιός im christlichen Sinne ist also auch immer ein πτωχὸς τῷ πνεύματι, da Christus nur bei dem Demüthigen seine Wohnung nimmt. Diese Friedfertigen nun werden selig gepriesen, „weil sie Kinder Gottes genannt werden." Das κληθήσονται ist nicht gradezu = *erunt*, wie Einige es genommen haben, sondern hat besonders bei Ehrennamen, die den Besitz einer gewissen Würde bezeichnen, zugleich die Bedeutung von Ernannt- und Anerkanntwerden (vgl. Win. S. 542.). Die Theilnahme am Reiche Gottes wird also hier bezeichnet als eine Kindschaft Gottes. Denn im Reiche Gottes ist das Verhältniß der Unterthanen zum Könige nicht das der Sklaven zu ihren Herrn, sondern das der

Kinder zu ihrem Vater; dort herrscht nicht Furcht und Zwang, sondern Liebe und Freiheit. Wir müssen hier aber noch etwas weiter gehen. In der Sprache des orientalischen Hoflebens wurden die höchsten Beamten und Würdenträger בְּנֵי הַמֶּלֶךְ, „Kinder des Königs“, genannt; sie bildeten die eigentliche *familia regis.* Diesem gemäß werden auch im A. T. die Richter und Vorsteher in Israel בְּנֵי אֱלֹהִים genannt, weil Gott der eigentliche König Israels war (Ps. 82, 6. vgl. 2 Mos. 22, 7 f. Joh. 10, 34.). In demselben Sinne ist nun auch hier der Ausdruck υἱοὶ θεοῦ von einer bevorzugten Stellung im Reiche Gottes zu verstehen. Im Reiche Gottes also wird nur derjenige ein Würdenträger, gelangt nur derjenige zur höchsten Beamtung, welcher hier auf Erden bemüht gewesen ist, Frieden mit sich und mit Andern zu haben und zu bewahren, den gestörten Frieden wieder herzustellen. Wie ganz anders ist es im Reiche dieser Welt! da führt der Weg zu den höchsten Ehrenstellen häufig nur durch Kabale und Intriguen, durch Verläumdung, Feindschaft, Neid; nur derjenige, welcher sich hervorzudrängen, Andere zu überflügeln weiß, erlangt sein Ziel — das ist hier die Paradoxie dieser Sentenz.

V. 10. Der achte und letzte Makarismus lautet: „Selig sind, die verfolgt werden um der Gerechtigkeit willen, denn ihrer ist das Reich der Himmel.“ Vgl. 1 Petr. 3, 14. 4, 14. Unter δικαιοσύνη haben wir wieder, wie V. 6., die Gerechtigkeit im christlichen Sinne, das innere Gerechtsein vor Gott, zu verstehen. Da nun aber zuletzt Christus unsere Gerechtigkeit ist, so setzt der Herr gleich in der nähern Erläuterung V. 11. gradezu ἕνεκεν ἐμοῦ statt ἕνεκεν δικαιοσύνης. Das διώκεσθαι verstehen wir hier, um das Paradoxe dieser Sentenz hervorzuheben, am besten von dem Ausgeschlossenwerden aus dem jüdischen Gemeindeverbande. Es ist nämlich, besonders wenn wir Luk. 6, 22. vergleichen, sehr wahrscheinlich, daß im folgenden Verse, wo der Herr das hier Gesagte näher auseinander setzt, die drei Ausdrücke ὀνειδίζειν, διώκειν und εἰπεῖν πᾶν πονηρὸν ῥῆμα Uebersetzungen sind von den aramäischen Bezeichnungen für den dreifachen Grad des jüdischen Synagogenbannes. Die Synagoge hatte eine dreifache Excommunikation. 1) נִדּוּי, Ausschließung auf dreißig Tage; 2) חֵרֶם, Ausschlie-

ßung aus der Synagoge und aus der gesammten menschlichen Gesellschaft; 3) שַׁמַּתָּא, Ausschließung für immer, mit Verfluchung verbunden. Dem ersten Grade entspricht das ὀνειδίζειν, dem zweiten διώκειν, dem dritten εἰπεῖν πᾶν πον. ῥῆμα. Dann liegt das Paradoxon darin, daß diejenigen, welche um der Gerechtigkeit d. i. um Christi willen aus der jüdischen Theokratie ausgeschlossen, also nach der Meinung der Juden dem ewigen Verderben Preis gegeben werden, eben damit in dem wahren Gottesstaate Aufnahme finden. — Hiermit enden die acht Seligkeiten, und auch dem Wortlaute nach: ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασ. τ. οὐρανῶν, kehrt der Schluß zu dem Anfange wieder zurück. Sie alle bilden Ein Ganzes. Wie nämlich der Baum des Reiches Gottes in der Armuth im Geiste und in der damit engverbundenen Sanftmuth seine Wurzeln hat, durch Sündenschmerz und Sehnsucht nach Gerechtigkeit emporwächst, in der Barmherzigkeit, Einfalt des Herzens und Friedfertigkeit seine Blüthen und Früchte treibt, so erstarkt derselbe und erprobt sich durch die Geduld in den Leiden und Verfolgungen als den Stürmen dieses Lebens.

V. 11 f.: „Selig seid ihr, wenn sie euch lästern und verfolgen und wider euch lügnerisch jegliches böse Wort sagen werden um meinetwillen. Freuet euch und frohlocket, weil euer Lohn groß ist in den Himmeln." Diese beiden Verse, die sich schon durch ihre veränderte Redeform als einen Zusatz zu erkennen geben, dienen, wie schon oben bemerkt ist, zur weitern Explikation des vorher Gesagten. — Das ῥῆμα, welches die Recepta hinter πονηρὸν hat, ist von Einigen nach B. D. Vulg., Itala und andern Versionen getilgt. Aber die völlige Entbehrlichkeit des Wortes für den Sinn veranlaßte leicht, zumal nach der Sylbe *PON*, die Weglassung (Meyer). Auch das ψευδόμενοι der Recepta hinter καθ᾽ ὑμῶν ist zu stark verbürgt (B. C. al., Vulg. und andere Versionen), als daß wir es mit Lachm. und Tischend. ohne weiteres streichen dürfen, weil es die Kraft der Rede schwäche. Das ἕνεκεν ἐμοῦ gehört zu dem ganzen ὀνειδίσωσιν - - καθ᾽ ὑμῶν. „Also zwei Bedingungen müssen zusammentreffen, daß wir geschmähet uns selig darob preisen können: die Lästerung und Verfolgung muß lügnerisch d. h. ungerecht sein, und sie muß zugleich um Christi

willen uns treffen" (Chrysost.). Ein wahres und verdienstliches Martyrium gibt es nur da, wo Leiden und Verfolgungen um Christi, und da Christus und seine Kirche Eins sind, um der Kirche willen erduldet werden. Daher werden auch die von Herodes gemordeten unschuldigen Kinder (2, 16 ff.) als Martyrer verehrt, weil sie, wenn auch unbewußt, um Christi willen starben; im Gegentheil ist es kein wahres Martyrium, wenn Ketzer wegen ihrer Irrlehre den Tod erleiden. — V. 12. Christus will aber nicht allein, daß wir um seinetwillen bloß leiden und dulden, sondern auch, daß wir dieß mit Freuden thun im Hinblicke auf den Lohn, der unser dafür wartet. Freudig leiden kann aber nur der Christ, der da weiß, daß er in und mit Christo duldet, um dereinst mit ihm verherrlicht zu werden; er allein kann dahin kommen, daß er Wollust im Schmerze, Freude in der Trauer, Wonne im Leiden empfindet. — Der Artikel *ὁ μισθός* bezeichnet: der euch gebührende Lohn (vgl. Röm. 11, 36. 16, 27.); wo aber gebührender Lohn ist, da muß auch Verdienst sein. Also durch geduldiges Leiden um Christi willen erwirbt der Mensch sich ein wahres Verdienst, ein meritum de condigno für das jenseitige Leben, *ἐν τοῖς οὐρανοῖς*. — Der Zusatz *οὕτως γὰρ κ. τ. λ.* begründet den vorhergehenden Gedanken durch eine allgemein zugestandene Wahrheit. „Denn so (wie sie euch verfolgen werden) verfolgten sie die Propheten, die vor euch waren", und die doch, wie Jeder zugestehen wird, großen Lohn empfingen (vgl. 10, 41.). Zugleich will der Herr hiermit seinen Jüngern nahe legen, daß sie die ebenbürtigen Geistesgenossen und Nachfolger der Propheten sind. Den Kampf, welchen jene heiligen und erleuchteten Männer der Vorzeit gegen Irrthum und Sünde stritten, haben sie fortzuführen.

b) Von den Beamten im christlichen Gottesstaate und ihrem hohen Berufe, V. 13—16.

V. 13.: „Ihr seid das Salz der Erde. Wenn aber das Salz fade geworden, womit soll es gesalzen werden? Zu Nichts taugt es mehr, als daß es hinausgeworfen von den Menschen zertreten werde." — Die Gedankenverbindung mit dem Vorhergehenden ist: Um so weniger dürfet ihr euch durch Schmähungen und Verfolgungen muthlos und eurem Berufe untreu machen lassen, je wichtiger dieser

euer Beruf ist (Meyer). Aehnliche Worte, nur in anderer Verbindung, kommen auch Mark. 9, 50. Luk. 14, 34 f. vor. — Das Salz hat eine doppelte Eigenschaft: zuerst schützt es vor Fäulniß, oder wo diese bereits eingetreten ist, vertreibt es dieselbe; dann würzt es die Speisen, macht dieselben schmackhaft. Daher wurde auch zu den alttestamentlichen Opfern Salz gebraucht, um sie gleichsam als eine schmackhafte Speise Gott darzubringen (vgl. 2 Mos. 30, 35. 3 Mos. 2, 13. Ezech. 43, 24.). Die Apostel sollen nun für die Menschheit sein, was das Salz für die Speisen ist: sie sollen die geistige Fäulniß der Sünde vertreiben und die Guten vor Fäulniß bewahren, damit Alle ein wohlgefälliges Opfer vor Gott sind. Der Genitiv *τῆς γῆς* = *τοῦ κόσμου* V. 14. bezeichnet nämlich die Menschen überhaupt, die guten sowohl als die bösen. — Das Subjekt zu *ἐν τίνι ἁλισθήσεται* (Luk. 14, 34.: *ἀρτυθήσεται*) ist *τὸ ἅλας*, wie aus Mark. 9, 50.: *ἐν τίνι αὐτὸ ἀρτύσετε*, und aus der Fortsetzung des Subjekts im Folgenden: *εἰς οὐδὲν ἰσχύει κ. τ. λ.*, erhellt: Wird das Salz selbst schaal und fade, so gibt es kein Mittel, es von seiner Fadheit zu befreien; es gibt kein Salz, um das fade Salz wieder salzig zu machen, „non datur sal salis“ (Jansen.). Die Anwendung des Bildes gibt sich leicht. Unrichtig ist es, *ἁλισθήσεται* impersonell zu fassen: „womit soll man salzen?“ wie Luther und auch viele katholische Uebersetzer thun. — Ein solches fades Salz taugt zu Nichts mehr als u. s. w.; denn *corruptio optimi pessima*.

V. 14 ff. Der Heiland nennt die Apostel „das Licht der Welt“, insofern sie den Beruf hatten, das von Christo empfangene Licht, die göttliche Wahrheit, der Menschheit mitzutheilen. Im strengsten Sinne ist allerdings Christus allein *τὸ φῶς τοῦ κόσμου* (Joh. 1, 4. 9. 8, 12.), und die Apostel und ihre Nachfolger sind eigentlich nur die *φωστῆρες* (Phil. 2, 15.); allein als die von Christo Erleuchteten sind sie auch ihrerseits wieder Licht (vgl. Eph. 5, 8.). Vermöge dieser hohen Bestimmung nun sollen die Apostel nicht etwa aus Furcht vor Verfolgungen ihr Licht verbergen, sondern sie sollen Allen damit vorleuchten. Dieser Gedanke wird durch die Doppelvergleichung mit einer hochliegenden Stadt und einer Leuchte anschaulich gemacht: „Nicht kann eine Stadt verborgen bleiben, die auf einem Berge liegt; noch auch zündet man ein

Licht an und stellt es unter den Scheffel, sondern auf den Leuchter, und es leuchtet Allen, die im Hause sind." Vor οὐ δύναται ist wegen des V. 16. folgenden οὕτως in Gedanken ein ὥσπερ zu ergänzen: „Wie nicht verborgen bleiben kann - - so lasset u. s. w." — In dem ersten Vergleiche von der hochliegenden Stadt liegt der Gedanke, daß das Göttliche seine Hoheit und Erhabenheit in sich selbst trage und, wo immer es sich offenbare, auch gesehen werde, wenn man nur nicht seine Augen absichtlich dagegen verschließe. In der zweiten Vergleichung liegt indirekt der Gedanke eingeschlossen, daß bei demjenigen, welcher sein Licht nicht leuchten läßt, sondern es aus Furcht vor Verfolgungen zurückhält und gleichsam bedeckt, dieses zuletzt ganz erlöscht wie ein Licht, welches man unter einen Scheffel stellt. — Das Wort μόδιος, aus dem lat. *modius*, bezeichnet das gewöhnliche römische Getreidemaaß, 482 rheinische Cubikzoll enthaltend. Der Artikel τὸν und τὴν deutet auf den im Hause befindlichen Scheffel und Leuchter hin. — V. 16. Hier die Anwendung der vorhergehenden Vergleichung: „Also leuchte euer Licht vor den Menschen, damit sie eure guten Werke sehen und euren Vater verherrlichen, der im Himmel ist." Die Apostel und ihre Nachfolger sollen in Lehre und Leben ihr Licht leuchten lassen, nicht eigener Ehre wegen, sondern damit Gott in ihnen verherrlicht werde. Wenn nun der Heiland unten 6, 1. 5. sagt, man solle seine Gebete und guten Werke nicht vor den Menschen verrichten, so widerspricht dieses dem hier Gesagten nicht. Es gibt eine Zeit, seine guten Werke in der Stille und Verborgenheit zu wirken, und eine Zeit, öffentlich damit hervorzutreten; und wer bei Allem nur die Ehre Gottes und nicht sich selbst im Auge hat, der wird den richtigen Zeitpunkt für das Eine oder das Andere schon zu treffen wissen. „Bestrebten wir Alle uns, in rechter Weise unser Licht vor den Menschen leuchten zu lassen d. i. als wahre Christen zu leben, so würde es bald keine Ungläubigen mehr geben", sagt Chrysostom. (hom. 10. in epist. 1. ad Tim.). Daher hier: ἵνα δοξάσωσιν κ. τ. λ. — Es heißt: τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς: denn obgleich der wahre Gott allgegenwärtig ist, so hat er doch im Himmel seinen besondern Sitz; der Himmel ist die besondere Wohn- und Thronstätte seiner Herrlichkeit (Jes. 66, 1.

Ps. 2, 4. 102, 19. Apstg. 7, 55 f.), von wo er seinen Geist sendet (3, 16. Apstg. 2.) und den Menschen sich offenbart.

c) Ueber das Verhältniß des von Christo zu stiftenden Gottesstaates zu der alttestamentlichen Theokratie. V. 17—48. — Der Heiland tritt in der Bergrede offenbar als Gesetzgeber einer neuen *civitas Dei* auf; aber er wollte doch nicht, daß man das Neue, welches in ihm hervortrat, als durchaus losgelöset von seinem historischen Boden ansehe, was auf Grund von Jer. 31, 31. nahe lag. Daher erklärt er sich hier über sein Verhältniß zum alten Testamente.

V. 17.: „Glaubet nur nicht, daß ich gekommen sei, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen; ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen." — Also Christi Aufgabe war es nicht, das alte Testament aufzulösen und für ungültig zu erklären (καταλῦσαι), wie dieß später von den Feinden Jesu gegen ihn (26, 61.) und seine Jünger (Apstg. 6, 14. 21, 21.) böswillig behauptet wurde, sondern es zu erfüllen, ihm die rechte Fülle und Erfüllung zu geben (πληρῶσαι). Wie nämlich im Saamenkorn die ganze Pflanze bereits präformirt liegt, dasselbe aber erst dann zu seiner rechten Fülle und Erfüllung kommt, wenn die Pflanze vollständig ausgewachsen ist, so ist es auch mit dem Baume des Reiches Gottes. Das alte Testament trug bereits den Keim in sich, der in der Fülle der Zeit in Christo zu seiner vollen Entwickelung kam (s. zu 1 Kor. 10, 11. Eph. 1, 10. Hebr. 9, 26.). Das A. T. besteht nun aber aus zwei großen Theilen, aus dem gesetzlichen und prophetischen oder typischen: νόμος καὶ προφῆται = תּוֹרָה וּנְבִיאִים. Beide Theile hat Christus erfüllt: das Gesetz hat er erfüllt, indem er es 1) von Menschensatzungen, die sich im Laufe der Zeit angehängt hatten, reinigte und auf seinen wahren Gehalt, auf seine Idee zurückführte, und indem er es 2) in seinem eigenen Wandel in idealster Form verwirklichte und auch den Menschen die Kraft mittheilte, die Sittenvorschriften vollkommen in's Werk zu setzen; den prophetischen und typischen Theil aber hat Christus erfüllt, indem die Weissagungen des A. T's in ihm zur Erfüllung, die Typen zu ihrem wahren Inhalte kamen.

V. 18. Begründung des vorher Gesagten: „Denn wahr-

haftig sage ich euch: bis vergangen sein wird der Himmel und die Erde, wird nicht Ein Jota oder Ein Strichlein wegfallen vom Gesetze, bis Alles geschehen sein wird." Das Wort ἀμήν = אָמֵן, so viel als ἀληθῶς (Luk. 9, 27.), wird im Anfange eines Satzes angewendet, um die Aufmerksamkeit auf einen Gedanken zu leiten und demselben besondern Nachdruck zu geben; am Ende der Rede dient es zur Bekräftigung des Gesagten und wird dann von den LXX gewöhnlich mit γένοιτο übersetzt. — Himmel und Erde bilden in dem stäten Wechsel und Flusse der irdischen Dinge das Feste und Dauernde; daher ist der Ausdruck: ἕως ἂν παρέλθῃ κ. τ. λ., nach alttestamentlicher Redeweise (vgl. Job 14, 12.) bildlich in dem Sinne von „nimmermehr" zu fassen: עַד בִּלְתִּי הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ. Vgl. Luk. 16, 17. In dem Singular παρέλθῃ wird Himmel und Erde als Einheit zusammengefaßt. — Das ἰῶτα ist bekanntlich der kleinste Buchstabe des hebräischen Alphabets; κεραία aber heißt eigentlich „Horn". Das Wort könnte auf die Accente bezogen werden; allein da diese wohl spätern Ursprungs sind, so ist ohne Zweifel an die Ecken und Häckchen zu denken, wodurch einzelne Consonanten z. B. ה und ח, ד und ר von einander unterschieden werden. Der Sinn ist also: Nimmermehr wird auch nur der allergeringste Bestandtheil des Gesetzes, insofern dasselbe die ewig gültigen Regeln der moralischen Weltordnung enthält, aufhören; auch in dem neuen Reiche, welches Christus zu stiften gekommen ist, soll es ganz fortbestehen. In seinem typischen Charakter aber, also auch in seinen Ritual- und Ceremonialvorschriften, wurde das alttestamentliche Gesetz von selbst abrogirt, sobald das Vorgebildete vollkommen dargestellt war, ebenso wie die Blüthe untergeht, wenn die Frucht eintritt; daher: ἕως ἂν πάντα γένηται scil. τὰ ἐν νόμῳ περὶ ἐμοῦ γεγραμμένα. Aehnliche Aussprüche über die ewige Dauer des Gesetzes finden wir bei Philo, Flav. Josephus und bei den Rabbinen.

V. 19. Folgernde (οὖν) Anwendung aus dem Vorhergehenden: „Wer also etwa Eines dieser geringsten Gebote aufgehoben und die Menschen also (nämlich daß es aufgehoben sei) gelehrt haben wird, der wird ein Geringster heißen im Reiche der Himmel; wer aber gethan

und gelehrt haben wird (was in einem kleinsten Gebote gefordert ist), der wird groß heißen im Reiche der Himmel." = ὃς ἐάν mit dem Aorist Conjunktiv steht von dem, was in der Zukunft etwa eintreten könnte, wo der Lateiner das Futur. exakt. setzt, vgl. 10. 11. (Win. S. 274.). Das ἐάν nach Relativis für ἄν ist im N. T. häufig. — λύσῃ steht im Sinne von καταλύσῃ (V. 17.) und heißt nicht als Gegensatz zu dem folgenden ποιήσῃ „übertreten", sondern „abgeschafft, umgestoßen haben wird." Vgl. Joh. 7, 23. In dem τῶν ἐντολῶν τούτων τ. ἐλαχ. weiset τούτων auf das mit ἰῶτα und κεραία V. 18. Bezeichnete zurück (Meyer). — Ist das Sittengesetz des A. T's ewig, bilden alle einzelnen Gebote desselben Ein untheilbares Ganzes, so darf der Mensch nicht irgendwelche dieser Gebote, seien es auch die scheinbar geringsten, aufheben. Denn in dieser willkürlichen Abrogirung derselben läge schon eine Art von Verachtung gegen das ganze Gesetz und den Urheber desselben, gegen Gott. Allerdings kann der Mensch mit einer solchen falschen Freiheit, womit er manche scheinbar unwesentliche Anordnungen des Gesetzes aufhebt, dem innersten Lebenskerne nach noch im Reiche Gottes sein; allein er gehört ihm nicht mit allen seinen Kräften an, und ist deßhalb auch ungeschickt zum Lehren. Er steht auf einer niedrigen Stufe, ist sehr klein im Messiasreiche. Nur derjenige ist wahrhaft groß in demselben, welcher das ganze Gesetz sowohl selbst thut, als auch Andere es thun lehrt. Es verhält sich mit den einzelnen Sittengesetzen ebenso wie mit den Glaubenssätzen; wie jene ein Ausfluß des ewigen Willens Gottes sind, so sind die Dogmata ein Ausfluß der ewigen Wahrheit, gleichsam die einzelnen artikulirten Laute des göttlichen Urwortes. Katholik mit vollem Herzen und ganzem Gemüthe wäre nicht derjenige, welcher auch nur ein einziges, scheinbar unwesentliches Dogma verwürfe. Denn er zeigte eben dadurch, daß er mehr seiner eigenen Vernunft als der unfehlbaren Auktorität der Kirche glaubte. So auch, wer ein einziges Sittengesetz verwirft, der legt damit ein Zeugniß ab, daß er mehr seinem Eigenwillen als dem Willen Gottes gehorcht.

V. 20. Hier gibt der Herr den Grund an, weßhalb er auf eine so ausnahmslose Verbindlichkeit des Gesetzes dringen müsse: „Denn ich sage euch, daß, wenn eure Gerechtigkeit

nicht vorzüglicher ist als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr gewißlich nicht eingehen werdet in das Reich der Himmel." — πλεῖον τῶν γραμματέων κ. τ. λ. ist eine sogenannte comparatio compendiaria und steht für πλεῖον τῆς δικαιοσύνης τῶν γραμμ. κ. τ. λ. (vgl. Joh. 5, 36. Win. S. 219.). Ueber οὐ μή mit dem Conjunctiv des Aorist s. Win. S. 449. — Die Schriftgelehrten und Pharisäer hielten zwar auch das ganze Gesetz, aber nach ihrer laxen Interpretationsweise nur dem äußern Buchstaben, nicht dem innern Geiste nach. Wo aber nur der Buchstabe des göttlichen Gesetzes, nicht der Geist desselben berücksichtigt wird, da ist an eine wahre innere Gerechtigkeit nicht zu denken; da wird auch oft, wie bei weltlichen Gesetzen, das summum jus zu einer summa injuria. Daher warnt der Heiland hier vor der falschen und heuchlerischen Auslegung des alttestamentlichen Gesetzes von Seite der Schriftlehrer und Pharisäer und vor ihrer Buchstabengerechtigkeit, und fährt dann V. 21 ff. fort, im Gegensatze zu ihnen, sechs alttestamentliche Gebote zu interpretiren, und den Geist, die Idee dieser Gebote, welche in seinem Reiche zur Geltung kommen soll, hervorzuheben. Die δικαιοσύνη, von welcher hier die Rede ist, umfaßt also sowohl die richtige Auffassung als auch die Erfüllung des alttestamentlichen Gesetzes.

V. 21. Jesus beginnt mit der Interpretation des fünften Gebots im Dekaloge: „Ihr habet gehört, daß zu den Alten gesagt wurde: „„Du sollst nicht tödten, wer aber etwa getödtet haben wird, der wird dem Gerichte verfallen."" In der alten Streitfrage, ob der Herr hier und im Folgenden dem mosaischen Gesetze selbst oder bloß der pharisäischen Auffassung und Interpretation desselben entgegentrete, also ob seine Rede antinomistisch (Chrysost. und viele Väter, Maldon.) oder bloß antipharisäisch sei, müssen wir uns trotz der vielen entgegenstehenden Auktoritäten für die letztere Ansicht entscheiden. Schon das richtige Verständniß von V. 20, noch mehr aber das Folgende scheint uns dieß durchaus zu fordern. — Da Jesus auch zum Volke redet (vgl. 5, 1 f.), so sagt er nicht: ihr habet gelesen, sondern: ihr habet gehört, nämlich in den Sabbathvorlesungen und Gesetzerklärungen. Den Dativ τοῖς ἀρχαίοις nehmen viele neuere Ausleger in ablativischer Bedeutung statt des Genitivs mit ὑπό oder παρά: „von den

Alten." Allerdings kommt eine solche Construktion im Griechischen nicht selten (jedoch gewöhnlich nur mit Perfektis), auch bisweilen im Lateinischen vor, z. B. *mihi* probatum est, statt: *a me* probatum est. Dann sind unter *τοῖς ἀρχαίοις* die alten Gesetzeslehrer zu verstehen. Man glaubt diese Fassung deßhalb vorziehen zu müssen, weil Jesus die Interpretation dieses Gebotes von Seite der alten Gesetzeslehrer hinzufügt und dieser im Folgenden seine Interpretation gegenüberstellt. Hiernach stände also *ἐγὼ δὲ* V. 22. im nachdrücklichen Gegensatze zu *τοῖς ἀρχαίοις*. Allein wäre *τοῖς ἀρχαίοις* Subjekt des *ἐῤῥέθη* (Lachm., Tischend. haben die andere Form *ἐῤῥήθη*), so müßte es wohl davor stehen, und hätte es den Nachdruck des Gegensatzes zu *ἐγὼ δέ*, so dürfte es in den folgenden Beispielen V. 27. 31. 38. 43. nicht fehlen. Wir bleiben also bei der alten Erklärung, wornach *τοῖς ἀρχαίοις* als reiner Dativ: „den" oder „zu den Alten", gefaßt wird. Diese „Alten" sind aber nicht die Israeliten zur Zeit Mosis, zu welchen dieser redete, wie diejenigen meinen, welche diese Rede des Herrn antinomistisch fassen, sondern es sind die jüdischen Generationen früherer Zeiten, zu denen die alten Schriftgelehrten sprachen. — *Οὐ φονεύσεις* ist das Gebot aus 2 Mos. 20, 13.; *ὃς δ' ἂν φονεύσῃ κ. τ. λ.* ist aber traditioneller Zusatz oder Interpretament der jenes Verbot äußerlich auffassenden Schriftlehrer. Diese hielten sich nämlich bloß am Buchstaben und wandten den Gesetzesspruch nur auf faktischen Todschlag an, verwandelten somit das religiös-ethische Gesetz in ein endliches, starres Civilgesetz. — Die *κρίσις* wird V. 22. deutlich vom Synedrium unterschieden. Das Synedrium war der oberste Gerichtshof der Juden, und bildete die letzte Instanz in allen Rechts- und Criminalsachen; *κρίσις* aber bezeichnet ein Untergericht in einer Provinzialstadt (5 Mos. 16, 18.), welches nach Josephus (Antt. 4, 8, 14.) aus 7, nach den Rabbinen aus 23 Mitgliedern bestand. Wenn also die alten Gesetzlehrer die Cognition und Bestrafung des Mordes an die Untergerichte wiesen, so erklärten sie damit den Mord für ein relativ geringes Verbrechen.

V. 22.: „Ich aber sage euch, daß Jeder, der seinem Bruder zürnt, dem Gerichte verfallen sein soll; wer aber zu seinem Bruder sagt: Raka! soll dem Synedrium verfallen sein; wer aber sagt: Thor! der soll

der Hölle des Feuers verfallen sein." Mit diesen Worten stellt der Herr der vorhergehenden pharisäisch-rabbinischen Deutung des fünften Gebotes seine Auffassung desselben gegenüber; er weiset hin auf die eigentliche Idee dieses Gebotes, wornach nicht nur die äußere That, sondern auch die innere Gesinnung des Hasses und dessen Ausbrüche in der Rede verboten sind. Der Heiland geht also auf die innerste Quelle, aus welcher zuletzt der Mord entspringt, zurück. Von dem ersten Aufsteigen des Hasses im Herzen der Menschen ausgehend beschreibt er in dreifacher Steigerung die Grade desselben. Der erste Grad ist das bloße *ὀργίζεσθαι*, das Zürnen und Grollen im Herzen gegen den Nächsten. Unter *ἀδελφός* ist hier im Sinne Jesu nicht der Mitjude, sondern der als Bruder zu liebende Mitmensch überhaupt zu verstehen. — Das *εἰκῇ*, welches die Recepta hinter *τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ* hat, fehlt bei bedeutenden Zeugen (B. Sinait. 48. 198. Vulg.) und schwächt die Rede, ist daher von Lachm. und Tischend. mit Recht gestrichen. — Der zweite Grad ist das *εἰπεῖν Ῥακά*, wo also der Zorn schon ausbricht und in beschimpfender, menschliche Würde und brüderliches Anrecht verletzender Rede sich äußert. *Ῥακά* nämlich, das chaldäische ריקא = *vacuus*, also: leerer Kopf, Schwachkopf! war ein damals sehr gewöhnliches Schimpfwort (s. Buxtorf Lex. tal. p. 2254.). Andere denken dabei an das aram. רקעא = Lump. — Als dritter Grad des Zornes ist das *εἰπεῖν Μωρέ* genannt. Der Ausdruck *μωρός* = נָבָל bezeichnet zunächst einen Thoren; allein da nach alttestamentlicher Anschauungsweise Thor und Bösewicht, Atheist, synonym sind, so bezeichnet er den tiefsten Grad der sittlich-religiösen Versunkenheit und Verkommenheit (vgl. Ps. 14, 1. 53, 2. 1 Sam. 25, 25.). Auf die That des Mordes geht hier Jesus gar nicht einmal ein; in seinem Reiche soll der Mord etwas Unerhörtes, sein Vorkommen eine Unmöglichkeit sein. — Mit der Steigerung des Hasses vermehrt sich auch die Schuld vor Gott; und die verschiedenen Grade der Strafwürdigkeit vor Gott sind ausgedrückt in den bildlichen Bezeichnungen: *κρίσις*, *συνέδριον* und *γέεννα τοῦ πυρός*. Für den geringsten Grad des Hasses ist die *κρίσις*; der Heiland parallelisirt also die Strafbarkeit des ersten Grades des Hasses mit der Strafbarkeit, welche die Schriftlehrer

dem höchsten Grade desselben, dem Morde beilegten. Bricht der Zorn in verletzende, schmähende Worte aus, so gehört er schon vor den höchsten menschlichen Gerichtshof, vor das Synedrium, d. h. er wird ein Kapitalverbrechen hinsichtlich seiner Schuld vor Gott. Geht der Zorn aber so weit, daß er in Verläumdungen sich äußert, daß er seinen Mitmenschen einen Bösewicht, einen Atheisten nennt, dann ist seine Schuld so groß, daß er die Strafe der Hölle verdient. — ἔνοχος ἔσται εἰς τ. γ. τ. π. ist ein prägnanter Ausdruck statt: ἔνοχος ἔσται εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρὸς βληθῆναι. — Das Wort γέεννα, dem hebräischen גֵּיא הִנֹּם oder vollständig גֵּיא בֶן־הִנֹּם, d. i. Thal des Sohnes Hinnom's (im Talmud zusammengezogen in גֵּהִנָּם) entsprechend, bezeichnet ein Thal südlich von Jerusalem, wo einst die abgöttischen Israeliten dem Moloch ihre Kinder opferten. Der Name dieses verabscheuten und mit dem Banne belegten Ortes (vgl. 2 Kön. 23, 10. Jer. 7, 32 f.) wurde auf den unterirdischen Ort der Verdammten übertragen und drückt so die göttliche Strafe in ihrer höchsten Erscheinung aus (Meyer, Lightf. u. A.).

V. 23 f. Aufforderung zur Versöhnlichkeit in Form einer Folgerung (οὖν) aus dem hohen Strafernste, womit eben die Lieblosigkeit gegen den Mitmenschen bedroht worden ist: „Wenn du also im Begriffe stehest, dein Opfer darzubringen zum Altare hin, und daselbst dich erinnerst, daß dein Bruder etwas wider dich habe: so lasse dort deine Gabe vor dem Altare und gehe hin, versöhne dich zuerst mit deinem Bruder, und dann komme und bringe deine Gabe dar." — Wie aus dem ἔμπροσθεν τοῦ θυσιαστηρίου hervorgeht, dachte Jesus sich den Opfernden bereits im Tempel mit der Zurüstung seines Opfers beschäftigt; dadurch wird der Gedanke lebendiger: der Wiederherstellung des gegenseitigen Friedens soll selbst das schon bereite Opfer nachstehen. Man beachte wohl, daß der Heiland hier nicht sagt: „daß du etwas wider deinen Bruder habest", sondern: „daß dein Bruder etwas wider dich habe." Der Christ soll sich also nicht damit begnügen, daß er den Haß nicht bei sich aufkommen läßt, sondern er soll auch im Herzen des Bruders die Flamme des Hasses zu löschen suchen, also nicht bloß selbst versöhnlich sein,

sondern auch den Bruder nicht hassen lassen. Diese Aeußerung der lautersten Liebe bringt hier der Herr in Verbindung mit dem Opfer. Das Opfer ist die erhabenste Handlung des Cultus; in demselben tritt der Mensch hin zu Gott, um ihn, den Beleidigten, zu versöhnen und seine Erbarmungen für sich in Anspruch zu nehmen. Gott aber wird nicht versöhnt, wenn der Mensch nicht zuerst seinen beleidigten Mitbruder zu versöhnen sucht. — Da der Erlöser aus den Verhältnissen seiner Zeit herausredet, so darf es nicht auffallen, daß der jüdische Cultus als noch zu Recht bestehend vorausgesetzt wird.

V. 25 f. Den vorher ausgesprochenen Gedanken von der Wiederversöhnung mit dem beleidigten Bruder führt der Heiland hier noch weiter aus in einem Beispiele vom Schuldner und Gläubiger, indem er das Verhältniß des Menschen zum zürnenden Mitbruder als ein Schuldverhältniß auffaßt: „Sei willfährig deinem Widersacher alsogleich, so lange du auf dem Wege mit ihm bist, damit der Widersacher dich nicht dem Richter übergebe, und der Richter dich übergebe dem Schergen, — und du wirst in's Gefängniß geworfen werden. Wahrlich sage ich dir, du wirst von dort nicht herauskommen, bis du den letzten Heller bezahlt haben wirst." Fast genau denselben Ausspruch, nur an einer spätern Stelle und in einem ganz andern Zusammenhang, finden wir Luk. 12, 58 f. — Das Wort *εὐνοῶν* kommt sonst im N. T. nicht vor; es heißt eigentlich „wohlwollend", hier: geneigt ihn zu befriedigen durch Bezahlung oder gütliche Abfindung. Der *ἀντίδικος* ist der Gläubiger, der gesetzliche Forderungen hat. Nach dem römischen Rechtsverfahren, welches damals auch in Palästina galt, konnte der Kläger seinen Gegner mit eigener Hand vor's Gericht schleppen (*in jus vocare, rapere*). So lange sie noch zusammen unterwegs waren, konnte Letzterer sich mit Ersterem vergleichen; sobald aber die Klage vor den Richter gebracht war, waltete der strenge Buchstabe des Gesetzes. Ohne Bild bezeichnet *ὁδός* die Dauer dieses Lebens, welches der Weg zum ewigen Richter ist; der *κριτής* ist Gott, seine *ὑπηρέται*, gleichsam seine Gerichtsdiener, sind die Engel. Ueber die Bedeutung von *φυλακή* sind die katholischen Ausleger nicht einig, indem Einige den Ausdruck von der Hölle, Andere vom Fegefeuer verstehen. Letztere berufen sich vorzugsweise auf

das ἕως ἂν, welches auf einen Termin der Erlösung aus dieser φυλακῇ hinweise. Aber mit Unrecht; ἕως ἂν drückt hier nur aus, daß bis zu einem gewissen Termine etwas nicht geschehen werde; ob aber dieser Termin jemals erreicht werde, darüber sagt der Ausdruck an sich nichts (vgl. über ἕως das zu 1, 25. Gesagte). Die ganze Ausdrucksweise aber deutet darauf hin, daß das ἀποδιδόναι d. i. das Tilgen der Sündenschuld, für denjenigen, der in dieser φυλακῇ sich befindet, eine Unmöglichkeit ist (vgl. Matth. 18, 34. 25, 41. 46.). — κοδράντης ist das latein. *quadrans*, der vierte Theil eines As in Kupfer oder zwei λεπτά (Mark. 12, 42.).

V. 27 ff. Interpretation des sechsten Gebots im Dekaloge: „Ihr habet gehört, daß gesagt ist: „„Du sollst nicht ehebrechen."" Vgl. 2 Mos. 20, 14. Wie die pharisäischen Schriftlehrer das Verbot οὐ φονεύσεις bloß von der äußern That des Mordes verstanden, so deuteten sie das οὐ μοιχεύσεις bloß vom thatsächlichen Ehebruche. Wie aber der Heiland eben zeigte, daß das fünfte Gebot sich auch auf jede gehässige Gesinnung beziehe, so legt er ihnen hier dar, daß das οὐ μοιχεύσεις auch jede unreine Begierde ausschließe: „Ich aber sage euch, daß wer nach einem Weibe sieht, um ihrer zu begehren, schon Ehebruch mit ihr begangen hat in seinem Herzen." Das γυναῖκα ist mit der Vulg. *(mulierem)* von einem Weibe überhaupt, sei es ein verheirathetes sei es ein unverheirathetes, und nicht mit Erasmus, Maldonat u. A. bloß von einer Ehefrau zu verstehen. Denn der βλέπων ist als Ehemann gedacht, wie aus dem Sinne des οὐ μοιχεύσεις, vom Ehebruch, erhellt (Meyer). Treffend liegt in dem βλέπειν γυν. πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτήν das innere Eingehen in die Begierde mit dem Willen ausgedrückt: „qui *hoc fine et hoc animo* attenderit, ut eam concupiscat, quod jam non est titillari delectatione carnis, sed plene consentire libidini" (Augustin. serm. Dom. in monte l. I. §. 33.). Nicht die plötzlich aufsteigende Begierde ist schon Sünde, sondern nur Folge der Erbsünde; aber wenn der Mensch diese Begierde freiwillig hegt, mit vollem Bewußtsein in dieselbe eingeht, dann ist sie alsbald Sünde und kann nach Umständen eine schwere Sünde sein. Daher folgt passend

V. 29 f. die Ermahnung, der bösen, unkeuschen Begierde mit

der größten Entschiedenheit entgegenzutreten und mit einer Selbstverläugnung, die auch den empfindlichsten Schmerz und Verlust nicht scheut. Ein heroischer Wille ist nöthig, um gegen den Stachel des Fleisches siegreich zu kämpfen und die Keuschheit sich zu bewahren. Der Herr sagt: „Wenn aber dein rechtes Auge dich ärgert, so reiß es aus und wirf es von dir; denn es ist dir gut, daß Eines deiner Glieder zu Grunde gehe und nicht dein ganzer Leib in die Hölle geworfen werde. Und wenn deine rechte Hand dich ärgert, so haue sie ab u. s. w." — σκανδαλίζειν = „zur Sünde reizen, Anlaß geben." Den Gedanken, welcher diesem bildlichen Ausdrucke zu Grunde liegt, verstehen wir leicht: Reizt dich, will der Herr sagen, etwas zur Sünde der Unkeuschheit, so entferne es von dir, sei es dir auch so lieb als dein rechtes Auge oder so nothwendig als deine rechte Hand, sei die Trennung davon auch so schmerzlich als das Ausreißen des Auges oder das Abhauen der Hand. Denn nur durch die Flucht, nur durch die lokale Entfernung dessen, was dich reizt, kannst du die Versuchungen zur Unkeuschheit überwinden. — Es sind hier passend grade Auge und Hand genannt, weil diese die sinnlichen Organe sind, durch welche gewöhnlich die innere Versuchung zur Unkeuschheit vermittelt wird. „Mors per fenestras ascendit et domum ingreditur", sagt Gregor (cap. 31 in Job.). Die rechten Glieder sind genannt, weil diesen die populäre Vorstellung den Vorzug vor den linken gibt. Vgl. 1 Sam. 11, 2. Zach. 11, 17. — Ueber ἵνα statt des Infinitivs s. Win. S. 299 f.

V. 31 f. Von der Ermahnung zur Keuschheit geht der Herr nun auf die Ehescheidung über, um auch in diesem sehr angefochtenen Punkte den wahren Sinn des alttestamentlichen Gesetzes herauszustellen und vorläufig wenigstens anzudeuten, wie es in dieser Hinsicht in seinem Reiche solle gehalten werden. — „Und es ist gesagt worden: „„Wer immer sein Weib entlässet, der soll ihr einen Scheidebrief geben."" Die Gesetzesstelle, auf welche der Heiland sich hier unverkennbar bezieht, findet sich 5 Mos. 24, 1—4. Dort heißt es vollständig also: „Wenn Jemand ein Weib genommen und geheirathet hat, und diese nicht Gnade findet in seinen Augen, weil er an ihr etwas Schaamwürdiges, עֶרְוַת דָּבָר (LXX: ἄσχημον

πρᾶγμα, Vulg.: *aliquam foeditatem),* gefunden hat, und er ihr einen Scheidebrief schreibt und einhändigt und sie aus seinem Hause schickt, und wenn diese dann aus seinem Hause geht und das Weib eines andern Mannes wird, und auch dieser andere Mann ihr gram wird und ihr einen Scheidebrief schreibt und einhändigt und sie aus seinem Hause schickt, oder dieser andere Mann, welcher sie zum Weibe genommen, stirbt: — so kann der erste Mann, welcher sie weggeschickt, dieselbe nicht wieder zum Weibe nehmen, nachdem sie verunreinigt worden; denn abscheulich ist sie vor Jehova." Hier wird also nicht die Ehescheidung als ein Recht festgesetzt, sondern nur für den Fall einer Scheidung die Wiederverheirathung mit der geschiedenen Frau verboten, wenn diese unterdessen einen andern Mann geheirathet hatte, gleichviel ob der zweite Mann sie auch verstoßen hatte oder gestorben war. Die Sitte der Ehescheidung selbst und der Ausfertigung des Scheidebriefes wird als eine im Herkommen begründete vorausgesetzt; und zwar ist hier bloß vom Manne die Rede, weil es dem Weibe gesetzlich nicht zustand, ihrem Manne einen Scheidebrief zu geben oder auch nur auf Scheidung zu klagen. Daß aber der Gesetzgeber eine solche Scheidung der Gatten mißbilligte und als etwas dem Wesen der Ehe Widersprechendes ansah, deutet er hinreichend dadurch an, daß er die Wiederverheirathung einer Geschiedenen überhaupt eine Verunreinigung nennt in demselben Sinne, in welchem 3 Mos. 18, 20. 4 Mos. 5, 13 f. der Ehebruch eine Verunreinigung genannt wird, somit jene implicite diesem gleichstellt. Er will also die Erlaubniß zur Trennung einer rechtmäßigen Ehe nur als eine Art von Dispens, als ein Zugeständniß, welches er der Schwäche seines Volks macht, angesehen wissen. Da er nun die herkömmliche Sitte nicht ganz aufheben konnte, so sucht er sie in möglichst enge Schranken einzuschließen, indem er 1) als einzigen Scheidungsgrund „etwas Schaamwürdiges" angibt, dann 2) gebietet, einen förmlichen Scheidebrief auszufertigen, und diesen der Frau einzuhändigen, und endlich 3) die Wiedervereinigung der geschiedenen Frau mit dem ersten Manne, nachdem sie bereits einen andern Mann geheirathet hatte, unbedingt verbietet. Durch diese beiden letzten Bestimmungen wurde besonders den leichtfertigen und übereilten Ehescheidungen ein starker Riegel vorgeschoben. Ueber den angegebenen Scheidungsgrund, über

den Sinn des Ausdrucks עֶרְוַת דָּבָר, herrschten aber unter den alten Gesetzeslehrern verschiedene Meinungen. Ursprünglich hatte der Gesetzgeber wohl nicht an förmlichen Ehebruch gedacht, weil dieser mit dem Tode bestraft werden sollte (3 Mos. 20, 10. 5 Mos. 22, 22.), vielmehr verstand er darunter allgemein *rem impudicam, libidinem, lasciviam, impudicitiam*, und so nahm den Ausdruck zur Zeit Christi auch Rabbi Schammai und seine Schule. Da aber die Todesstrafe für Ehebruch damals schon außer Gewohnheit gekommen war, so deuteten einige strengere Gesetzeslehrer ihn bloß vom Ehebruche, und erklärten diesen für den einzigen Grund der Ehescheidung. Dagegen faßte die Schule Hillel's den Ausdruck möglichst weit und lax und behauptete, daß jedes Mißfällige an der Gattin, z. B. mit entblößtem Haupte gehen, auf der Straße nähen, spinnen, die Speisen anbrennen lassen u. s. w., dem Ehemanne ein hinreichender Grund sein dürfe, seine Frau zu entlassen. Im Dienste ihrer laxen Grundsätze verstümmelten diese den Gesetzesausspruch so, wie Jesus ihn hier anführt und sagten: wer sein Weib entlasse, sei es aus welchem Grunde auch immer (vgl. 19, 3.: *κατὰ πᾶσαν αἰτίαν*), der habe ihr nur einen Scheidebrief auszustellen, und damit sei es genug. Gegen diese laxe Deutung der Gesetzesstelle, welche damals die herrschende geworden war, erklärt sich nun zuerst der Herr V. 32. mit den Worten: „Ich aber sage euch, daß wer irgend sein Weib entläßt, ausgenommen auf Grund der Unzucht, sie die Ehe brechen macht“, d. h. ihr Veranlassung gibt die Ehe zu brechen dadurch, daß sie einen andern Mann heirathet, wo sie doch noch seine rechtmäßige Gattin ist. Jesus gibt also die Worte עֶרְוַת דָּבָר der Gesetzesstelle wieder mit *λόγος πορνείας* und erklärt damit, daß nach dem wahren Sinne des mosaischen Gesetzes die Ehescheidung nur erlaubt sei im Falle der Unzucht, die das Weib begangen; nur in diesem Einen Falle, daß die Frau während des Bestandes der rechtmäßigen Ehe Unzucht getrieben, folglich das natürliche Recht und die sittliche Würde der Ehe entweiht habe, bleibe der Entlassende ohne Verantwortung und ohne Schuld für alle Folgen der Trennung. Es steht hier der allgemeine Begriff *πορνεία* und nicht der specielle *μοιχεία* zunächst und hauptsächlich

wohl wegen des unbestimmten Ausdrucks עֶרְוָה der Gesetzesstelle, und um alle unzüchtigen Thatsünden, welche in der Ehe begangen werden können, unter diesen allgemeinen Begriff zusammenzufassen. Sodann konnte der Herr wegen des gleich nachfolgenden *μοιχᾶσθαι* hier nicht füglich das Wort *μοιχεία* gebrauchen. Wie unpassend wäre es, wenn der Herr gesagt hätte: *ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, παρεκτὸς λόγου μοιχείας, ποιεῖ αὐτὴν μοιχᾶσθαι*! Daß aber hier die Unzucht in der Ehe, also vorzugsweise der Ehebruch, gemeint sei, gibt der Zusammenhang und die enge Beziehung, worin diese Worte zu der angeführten Gesetzesstelle stehen, genugsam an die Hand. Mit Unrecht urgirt daher Döllinger (Christenth. und Kirche S. 391 ff. 458 ff.) den Begriff von *πορνεία* und will darunter (mit Gratz) die vor der Ehe begangene Unzucht verstehen. Es müßte dieß doch irgendwie näher bezeichnet sein, da in diesem Zusammenhange und in dieser engen Beziehung zu der den Zuhörern bekannten Gesetzesstelle Niemand daran denken konnte. *) —

---

*) Döllinger sagt a. a. O.: „Das Gesetz hatte der Braut, welche sich für eine Jungfrau ausgab, ohne es zu sein, die Todesstrafe der Steinigung zuerkannt. Bei einem Volke, bei welchem das Gefühl der Eifersucht auf die jungfräuliche Integrität der Braut so mächtig war, wie bei dem jüdischen, erschien eine derartige Täuschung als ein todeswürdiges Vergehen, und wenn auch die gesetzlich vorgeschriebene öffentliche Ueberführung und Hinrichtung nicht stattfand, so war es doch ganz natürlich und in der Ordnung, daß der Mann, gleich nach entdeckter Täuschung, die Entehrte und ihn Entehrende ihren Eltern zurückschickte, indem er ihr nach der mosaischen Form den Scheidebrief gab. In diesem Falle fand eigentlich keine Lösung des Ehebandes statt; jede Ehe wurde vielmehr unter der schon durch das Gesetz anerkannten Bedingung, daß die Braut noch Jungfrau sei, geschlossen, und eine Täuschung in diesem nach orientalischen Begriffen so wesentlichen Punkte entkräftete, da dann eine Einwilligung des Mannes zu der Ehe nicht anzunehmen war, den ganzen Akt. Billig befreite sich derjenige durch den Scheidebrief, der, wenn er um die Sünde des Mädchens gewußt hätte, sie nicht zur Gattin begehrt haben würde, und der damit noch schonend verfuhr und nicht ihren Tod wollte. Indem also Christus den Juden gegenüber, die ihn gar nicht anders verstehen konnten (?), diese Eine Ausnahme, in welcher die Ertheilung eines Scheidebriefes zulässig sei, beifügte, blieb seine Regel, was Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden, völlig unangetastet. Das göttliche Band verknüpft nur Wollende, Einwilligende." Wenn

Dieses Gesetz der Ehescheidung sei aber, bemerkt der Heiland unten 19, 8. ausdrücklich, nur um der Herzenshärtigkeit d. i. um der Rohheit der Juden willen gegeben, von Anfang an sei es nicht so gewesen; vielmehr liege in der ursprünglichen göttlichen Institution der Ehe ihre Unauflöslichkeit deutlich ausgesprochen, und diese sei auch durchaus im Wesen der Ehe begründet. Da nun Christus gekommen war, die Menschheit von der Sünde und deren Folgen zu befreien und sie zu ihrem Urzustande zurückzuführen, so mußte er auch die Ehe in ihrer ursprünglichen idealen Form wieder herstellen, d. h. mit andern Worten: in seinem Reiche durfte das alttestamentliche Gesetz der Ehescheidung keine Gültigkeit mehr haben, mußte die Ehe *unauflöslich* sein. Und daß der Herr dieses wollte, wird hier mehr nur angedeutet als klar ausgesprochen in dem Zusatze: „*Und wer eine Entlassene heirathet, bricht die Ehe.*“ In diesen Worten liegt nämlich implicite ausgesprochen, daß die *Ehescheidung* fortan keine Trennung des *Ehebandes* involvire. Denn da Jesus hier ganz allgemein jedes Heirathen einer Entlassenen einen Ehebruch nennt, so folgt daraus von selbst, daß die einmal rechtlich bestehende Ehe, wenn auch geschieden, doch dem Bande nach nicht getrennt werden könne; sonst könnte es doch kein Ehebruch sein eine rechtmäßig Entlassene zu heirathen. Zwar

---

dann Döllinger zur Begründung seiner Deutung sagt, daß πορνεία stets außereheliche Unzucht und nie, weder im N. T. noch in den LXX noch bei Profanschriftstellern, Ehebruch bezeichne, so ist das offenbar zu viel behauptet. Schon allein der Umstand, daß der Abfall der Israeliten von Jehova zum Götzendienste eine πορνεία genannt wird (vgl. Hos. 2, 4. 3, 3. 4, 14 f. u. ö.), beweiset das Gegentheil. Denn das Verhältniß Israels zu Jehova war nach der ganzen Betrachtungsweise des A. T's ein *eheliches*. Sir. 23, 23. wird vom Eheweibe gesagt: ἐν πορνείᾳ ἐμοιχεύθη, und Amos 7, 17.: ἡ γυνή σου ἐν τῇ πόλει πορνεύσει. Außerdem vgl. Jerem. 3, 9. 13, 27., wo die Ausdrücke πορνεία und μοιχεία, πορνεύειν und μοιχεύειν ganz promiscue gebraucht werden; besonders auch Ezech. 23, 43 ff., wo Samaria und Jerusalem ausdrücklich Ehebrecherinnen genannt werden, und dennoch ihr götzendienerisches Treiben als eine πορνεία bezeichnet wird. Ueber den Gebrauch von πορνεία im Sinne von *adulterium* bei den Kirchenvätern s. Clem. Alex. Stromm. 3. p. 464. Chrysostom. Hom. 73. in Joh., Basil. Can. 21. ad Amphiloch. p. 768. Ueberhaupt ist πορνεία der weitere, μοιχεία der engere Begriff; ob ersterer sich auf Unzucht *in* oder *außer* der Ehe bezieht, muß der Context ergeben.

wollen viele Ausleger auch bei diesem letzten Verstheile aus dem ersten ergänzen: *παρεκτὸς λόγου πορνείας*, somit unter *ἀπολελυμένην* eine unrechtmäßig, also nicht Ehebruchshalber Entlassene verstehen. Allein wie willkürlich dieses sei, ersehen wir aus Mark. 10, 11. Luk. 16, 18. 1 Kor. 7, 10 f. 39., wo diese Exception ganz fehlt. Hier ist sie im ersten Versgliede hinzugefügt, weil Jesus in diesem Theile der Bergpredigt zunächst als Interpret und Vollender des alttestamentlichen Gesetzes auftritt (s. zu V. 17.). Allerdings müssen wir zugestehen, daß der Heiland sich hier in einer Weise ausgedrückt hat, daß seine damaligen jüdischen Zuhörer ihn noch nicht vollständig verstehen konnten; denn er nimmt das Wort *ἀπολύειν* in dem Sinne einer bloßen Entlassung des Weibes aus der ehelichen Lebensgemeinschaft ohne Trennung des Ehebandes, der später sogenannten *separatio a toro et mensa.* Von einer derartigen Ehescheidung hatten aber die Juden keinen Begriff; ihnen hatte jede gesetzmäßige Scheidung der beiden Gatten auch eine Trennung des Ehebandes zur Folge. Allein der Herr sprach für alle Zeiten, und er sprach hier in prägnanter Kürze und gleichsam in gesetzlichem Lapidarstile, die nähere Erläuterung des Ausspruches einem spätern Vortrage aufbewahrend; er wollte hier nur den Keim niederlegen, der sich in der Folgezeit deutlicher entfalten sollte (vgl. Joh. 3, 5.). *) — Das Weitere s. zu 19, 9 ff. Vgl. 1 Kor. 7, 11 ff. Röm. 7, 2. — Nach dieser Erklärung steht also unsere Stelle nicht im Widerspruche mit der Lehre der Kirche von der Unauflöslichkeit des Ehebandes und mit dem Satze des Concils von Trient (sess. XXIV. can. 7.): „Si quis dixerit, ecclesiam *errare,* cum docuit et docet, juxta *evangelicam* et apostolicam doctrinam propter adulterium alterius conjugum matrimonii vinculum non posse dissolvi, et utrumque vel etiam innocentem, qui causam adulterio non dedit, non posse altera conjuge vivente aliud matrimonium contrahere, moechari que eum, qui dimissa adultera aliam duxerit et eam, quae dimisso adultero alii nupse-

---

*) Aehnlich verhält es sich mit dem Gebete, welches der Herr unten 6, 9 ff. die Seinigen lehrte. Dieses Gebet, ja selbst nur das *πάτερ ἡμῶν* der Anrede, in seinem vollen christlichen Sinne zu verstehen, dazu wurden die Jünger erst durch die spätere Geistesweihe befähigt.

rit, — anathema sit." S. Oswald, dogm. Lehre von den h. Sakr. Bd. II. S. 412 ff. — Wenn Einige παρεκτὸς λόγου πορνείας übersetzen: „selbst im Falle der Unzucht" d. i. selbst wenn das Weib eine Ehebrecherin ist, so ist das reine Willkür, da παρεκτός nur „außer, ausgenommen" heißt. Und was soll dann das μὴ ἐπὶ πορνείᾳ in der Parallelstelle 19, 9. heißen? — Sonderbar Schegg, der in die Worte „ausgenommen auf Grund des Ehebruchs" hineindeutet: „weil auf diesen ohnedieß schon die Todesstrafe gesetzt ist, mithin in diesem Falle die Ehe durch den Tod gelöset wird." Er sucht also die Ausnahme παρεκτὸς λόγου πορνείας dadurch zu entfernen, daß er Christum streng nach dem Gesetze (3 Mos. 20, 10.) die Hinrichtung der Ehebrecherin setzen läßt. Allein gegen diese Annahme entscheidet schon die Perikope von der Ehebrecherin Joh. 8, 3 ff. Und dann (wie Meyer richtig bemerkt): „wäre die Hinrichtung damals noch im Gebrauche gewesen, oder hätte Jesus vom Standpunkte des sie fordernden Gesetzes geredet, so wäre jene Exception ohne Sinn, weil es sich dann um eine Entlassung der Ehebrecherin gar nicht fragen könnte; war aber die Hinrichtung nicht mehr im Gebrauch, wie sie es wirklich nicht mehr war, so muß eben jenes παρεκτ. λόγ. πορνείας die Ausnahme vom Scheidungsverbote Christi enthalten." — Willkürlich ist es endlich, wenn Patrici πορνεία hier im Sinne von „Concubinat, Scheinehe, verbotene Ehe (auf Grund von naher Blutsverwandtschaft u. s. w.)" fassen will: „Wer seine Frau, falls sie nicht ohnehin mit ihm gar nicht vermählt ist, entläßt und eine andere heirathet, bricht die Ehe."

V. 33 ff. Das vierte Gebot, welches der Heiland interpretirt und auf seine eigentliche Idee zurückführt, ist das über den Eid: „Wiederum habet ihr gehört, daß zu den Alten gesagt ist: „„Du sollst nicht falsch schwören; du sollst aber dem Herrn deine Eide erfüllen."" — Die erste Hälfte dieses Satzes findet sich 2 Mos. 20, 7. 3 Mos. 19. 12., die zweite 4 Mos. 30, 3. 5 Mos. 23, 22. Die Rabbinen stellten beide Sätze zusammen, legten auf „dem Herrn" den Hauptnachdruck und lehrten nun: nur allein die Eide, welche man unter Anrufung des heiligsten Namens Gottes leiste, müsse man halten; alle andern bei den Juden sonst noch üblichen Betheuerungsformeln, beim Himmel, bei der Erde, bei der h. Stadt,

beim eigenen Haupte, hätten keine verbindende Kraft. Gegen diese Deutung des alttestamentlichen Gesetzes erklärt sich nun V. 34 ff. der Heiland: „Ich aber sage euch, daß ihr durchaus nicht schwört: weder bei dem Himmel, weil er Gottes Thron ist, noch bei der Erde, weil sie ein Schemel seiner Füße ist, noch bei Jerusalem, weil es des großen Königs Stadt ist; noch auch bei deinem Haupte sollst du schwören, weil du nicht im Stande bist, ein einziges Haar weiß oder schwarz zu machen." — Das ὅλως haben Viele absolut gefaßt und gemeint durch μὴ ὀμόσαι ὅλως verbiete der Herr durchaus alles und jedes Schwören: „Die Christenheit, wie sie nach Christi Moral sein soll (ideal), soll gar keinen Eid kennen. Dem Bewußtsein des Christen soll Gott immer so lebendig gegenwärtig sein, daß sein Ja und Nein ihm und Andern in der christlichen Gemeinschaft an Verläßigkeit dem Eide gleich steht. Sein Ja und Nein ist Eides genug" (Meyer u. A.). Allein welche so diese Worte fassen, greifen dem Gedankengange vor; erst im folgenden V. 37. führt der Heiland seine Zuhörer auf diesen idealen Standpunkt. Hier ist er, grade wie im vorigen Beispiele, zunächst nur Interpret des alttestamentlichen Gesetzes. Deßhalb ist das ὅλως hier relativ zu nehmen; es wird durch die folgenden Partitivsätze näher in seine Theile zerlegt. Daher steht auch μήτε und nicht μηδέ; denn μηδέ ist eine particula disjunctiva d. h. fügt Verneinung an Verneinung, μήτε aber eine part. conjunctiva d. h. spaltet die einzige Verneinung (hier μὴ ὀμόσαι ὅλως) in seine Theile (s. Win. S. 432 ff.). Ganz ähnlich kann ein Vater zu seinem Sohne sagen: „Du sollst durchaus nicht ausgehen, weder zu A, noch zu B, noch zu C."; dadurch verbietet er diesem noch nicht alles und jedes Ausgehen, sondern nur das Hingehen zu den genannten Dreien. So auch hier; das ὅλως bezieht sich bloß auf die folgenden Eidesformeln, und der Heiland verbietet hiermit alles leichtfertige Schwören, wie es damals unter den Juden üblich war, weil 1) jede der genannten Schwurformeln sich doch zuletzt auf Gott beziehe und nur in dieser Beziehung Bedeutung haben könne, und weil 2) in diesen Formeln Gegenstände als Pfand der Wahrheit eingesetzt werden, über welche wieder nur Gott der Schöpfer, nimmer aber der Schwörende verfügen könne. Sollte μὴ ὀμόσαι ὅλως ein absolutes

Verbot sein, so dürfte in den folgenden Partitivsätzen die Haupteidesformel, nämlich der direkte Eid bei Gott nicht wohl fehlen. Mit Maldonat und Arnoldi aber ein beschränkendes „so viel an dir liegt, wenn die Nothwendigkeit dich nicht zwingt" hinzuzudenken, ist durchaus willkürlich. — Das Verbum ὀμνύειν wird im N. T. vorherrschend mit ἐν oder εἰς nach dem hebräischen נִשְׁבַּע בְּ construirt; jedoch kommt auch die ächt griechische Construktion mit dem Accusativ (Jak. 5, 12.) oder mit κατά τινος (Hebr. 6, 13. 16.) vor. — Zu θρόνος τοῦ θεοῦ und ὑποπόδιον - - αὐτοῦ vgl. Jes. 66, 1., und zu πόλις τοῦ μεγάλου βασιλέως vgl. Ps. 48, 3. Tob. 13, 18 ff. Jerusalem, der Mittelpunkt der alttestamentlichen Theokratie und des jüdischen Cultus, war gleichsam der Wohnsitz des großen Königs in Israel, Jehova's. — V. 36.: μήτε ἐν τῇ κεφαλῇ σου ὀμόσῃς. Das Schwören bei seinem eigenen Haupte oder auch bei dem einer andern werthen Person war auch bei den Römern nicht ungewöhnlich (vgl. Ovid. trist. V. 4, 45.). In dem ὅτι οὐ δύνασαι - - μέλαιναν liegt der Beweis für die Ohnmacht des Menschen und seine absolute Abhängigkeit von Gott.

V. 37. Der Heiland verbietet aber nicht bloß alles leichtfertige Schwören, sondern er hebt nun auch die ideale Seite in diesem Punkte hervor und sagt, wie es in seinem Reiche der Idee nach rücksichtlich des Eides sein solle: „Es soll aber eure Rede sein: Ja, ja! Nein, nein! Was darüber, ist vom Bösen." Die Wiederholung des ναί und οὔ hebt das Angelegentliche der Versicherung hervor. — τὸ περισσὸν τούτων eigentlich: „was mehr ist als dieses", nämlich als das Ja und Nein, also das Schwören. Man bemerke wohl, daß der Heiland nicht sagt: τὸ περισσὸν - - πονηρόν, sondern - - ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστίν. Das Schwören ist nicht an und für sich böse; vielmehr ist es an sich betrachtet etwas Heiliges, da der Eid ein faktisches Bekenntniß Gottes als des Allwissenden und Allwahrhaften ist. Hat doch Christus der Herr selbst geschworen (26, 63 f.), ebenso auch Paulus (Röm. 1, 9. 2 Kor. 1, 23. 11, 31. Gal. 1, 20. u. ö.); ja Gott schwört seinem Volke (1 Mos. 22, 16. 4 Mos. 14, 23. Jes. 45, 23.). Wohl aber ist das Schwören vom Bösen. Denn die Nothwendigkeit des Eides entspringt aus der Lüge, und aus der hieraus als nothwendige

Folge sich ergebenden Unzuverläßigkeit der Menschen und dem Argwohne und Mißtrauen der Welt (Ps. 115, 11.). Und da der Teufel der Vater der Lüge ist, hat die Nothwendigkeit des Eides ihren letzten Grund im Teufel. Wäre keine Lüge in der Welt, dann gäbe es auch natürlich keinen Eid; und wenn das Christenthum die ganze Welt durchdrungen und die Menschen umgeschaffen hätte, würde das Schwören von selbst aufhören: „evangelica veritas non recipit juramentum, cum omnis sermo fidelis pro jurejurando sit", sagt der heil. Hieronymus. Bei den ersten Christen war dieß wirklich schon der Fall. Sie legten keine Eide ab, und bedurften ihrer auch nicht; selbst den Heiden gegenüber machten sie durch ihre Wahrhaftigkeit eine Eidesforderung überflüssig. Und die Kirche hat immer, auf die Heiligkeit des priesterlichen Wortes sich berufend, den Wunsch ausgesprochen, daß ihre Bischöfe und Priester sich des Eides thunlichst enthalten und nicht zur Ableistung eines solchen gezwungen werden sollten. Es ist aber eine irrthümliche Verwechselung des idealen Standpunktes der Christenheit mit dem wirklichen, wenn die Anabaptisten und Quäker den Eid ausnahmslos verwerfen. — Ob wir *ἐκ τοῦ πονηροῦ* mit Einigen als Neutrum: „aus der Kategorie des Bösen", oder mit Andern als Maskulinum = *ἐκ τοῦ διαβόλου* fassen, macht im Sinne keinen wesentlichen Unterschied; nur gewinnt nach der letztern Fassung diese Schlußsentenz an Kraft und Energie.

V. 38 ff. Das fünfte Beispiel. Bisher hat der Heiland einzelne Gebote des A. T's von der falschen Interpretation der Gesetzlehrer gesäubert und auf ihre eigentliche Idee zurückgeführt. Jetzt geht er aber über das alttestamentliche Gesetz hinaus, indem er lehrt, wie die starre Gerechtigkeitspflicht des alten Bundes in seinem Reiche sich zur Liebespflicht verklären solle. Im A. T. herrschte das strengste Vergeltungsrecht, welches 2 Mos. 21, 24. in den hier angeführten Worten: „Aug' um Auge und Zahn um Zahn (soll er geben)", ausgedrückt liegt. Dieses strenge *jus talionis* war allerdings nur gerichtliche Norm (vgl. 3 Mos. 24, 20. 5 Mos. 19, 21.); aber es konnte nicht fehlen, daß es auch im gewöhnlichen Leben angewandt wurde und oft der Rachsucht und Lieblosigkeit zur Entschuldigung diente. Hiergegen erklärt sich nun der Heiland: in seinem Reiche soll nur die Liebe herrschen. Die Aeußerungen der Liebe wer-

den V. 39 ff. in vier Beispielen, in einer Antiklimax geordnet, dargelegt (vgl. Luk. 6, 29 f.). Man muß aber bei allen diesen Beispielen festhalten, daß Christus damit nur das allgemeine Gebot der mit Aufopferung und Selbstverläugnung nachgiebigen Liebe verdeutlichen will, nicht aber die buchstäbliche Beobachtung derselben in allen Fällen fordert. — Im A. T. galt es, „dem bösen Widerstand zu leisten" d. i. Gewalt mit Gewalt zu vertreiben; das Wesen des Evangeliums ist es aber durch Unterliegen zu siegen, durch Liebe die Bosheit zu überwinden. Der Dativ τῷ πονηρῷ ist nicht mit Einigen als Neutrum: „dem Unrechte", sondern Maskulinum: *homini maligno*, zu fassen. Diese Auffassung fordert der folgende Gegensatz: ἀλλ' ὅστις σε ῥαπίσει κ. τ. λ. und V. 40. und 41. Unrichtig ist es auch, wenn Chrysost. und Theophyl. τῷ πονηρῷ vom Teufel verstehen; diesem sollen wir ja auf alle Weise Widerstand leisten (vgl. Jak. 4, 7. 1 Petr. 5, 9.). — Als erstes Beispiel wird angeführt körperliche Mißhandlung: „Wer dich auf die rechte Wange schlagen wird, dem reiche auch die andere dar." Also körperliche Mißhandlung erträgt die Liebe geduldig; ja sie ist bereit, immer noch mehr zu ertragen, um dadurch den zürnenden Mitbruder zu gewinnen. Sie übt also das dem *jus talionis* grade Entgegengesetzte. Daß der Herr dieses nicht wörtlich verstanden wissen will, zeigt sein eigenes Verhalten Joh. 18, 22 f. (vgl. Apstg. 23, 2 ff.). — V. 40. Das zweite Beispiel bezieht sich auf das gerichtliche Streiten über Mein und Dein: „Demjenigen, der mit dir rechten und dein Unterkleid nehmen will, dem laß auch den Mantel." — κριθῆναι = *in judicio contendere* (Vulg.). Der χιτών, hebr. כְּתֹנֶת, war das hemdartige Unterkleid, welches mit Aermeln versehen und am Körper anliegend bis auf die Kniee herabreichte, aus Linnen oder Baumwolle gefertigt; ἱμάτιον aber, hebr. שִׂמְלָה, בֶּגֶד, war das mantelartige Obergewand, welches auch zur Nachtdecke diente und daher nach 2 Mos. 22, 26. nicht über Nacht als Pfand behalten werden durfte. Das ἱμάτιον war werthvoller und unentbehrlicher, als der χιτών: darauf zielt Jesus nach Matthäus. Anders nach Luk. 6, 29. Der allgemeine Gedanke ist also: Lieber soll der Christ etwas Werthvolles von dem Seinigen hingeben, als sich in einen Rechtsstreit, der die Gemüther

nur noch mehr erbittert, einlassen. — V. 41. Das dritte Beispiel bezieht sich auf die Leistung körperlicher Dienste: „Und wer dich zum Frohndienst zwingt für Eine Meile, mit dem gehe zwei." — *ἀγγαρεύειν* ist ein aus dem Persischen in's Griechische und Rabbinische (אַנְגַּרְיָא, Buxtorf Lex. rabb.) übergegangenes Wort und heißt zunächst: „Boten- oder Transportdienst leisten", dann: „zum Boten- oder Transportdienst zwingen." Die persische, von Cyrus eingerichtete Postbotenordnung berechtigte nämlich die Couriere, von Station zu Station Menschen oder Vieh oder Geschirre zu requiriren, und das nannte man *ἀγγαρεύειν* (Meyer). — *μίλιον* = 1000 Schritte, $1/_5$ deutsche Meile. — Wiederum will der Heiland in diesem Beispiele die Idee der mit Selbstverläugnung nachgiebigen Liebe concret veranschaulichen. — V. 42. Das Bitten und Borgen als die mildeste Form der Anforderung macht den Schluß der Beispiele: „Dem der dich (um etwas) bittet, gib; und dem, der von dir borgen will, kehre nicht den Rücken." Bei *δανείσασθαι* dachte Jesus natürlich an ein unverzinsliches Anlehen; denn von einem Darlehen Zinsen zu nehmen war bei den Juden gesetzlich verboten (2 Mos. 22, 24. 3 Mos. 25, 37. 5 Mos. 23, 20. S. Ewald Alterth. S. 208 f.). Also zu der friedliebenden Uneigennützigkeit, die in den vorigen Beispielen empfohlen wird, soll noch Freigebigkeit und Bereitwilligkeit zu helfen kommen.

V. 43 ff. Zum Schlusse der Interpretation des A. T's kommt der Herr zur höchsten Blüthe des Christenthums, zur Feindesliebe. In der Stelle 3 Mos. 19, 18. heißt es nämlich: אָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ, „du sollst lieben deinen Nächsten." Das רֵעַ bezeichnet hier den Volksgenossen; die pharisäischen Ausleger verstanden es aber bloß vom Freunde, und folgerten nun, dem Gesetze (2 Mos. 23, 4 f. 3 Mos. 19, 18.) und der alttestamentlichen Frömmigkeit (vgl. Ps. 7, 5. 35, 13 f. Job 31, 29.) zuwider, nach der bloßen Regel des Gegensatzes: Also darf und soll man den Feind hassen. Dieser frevelnden Gesetzesdeutung stellt nun Jesus V. 44. sein Gebot entgegen: „Ich aber sage euch: „Liebet eure Feinde und betet für die, welche euch verfolgen." — Das *εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς, καλῶς ποιεῖτε τοὺς μισοῦντας* (*τοῖς μισοῦσιν*)

ὑμᾶς, was die Recepta hinter *ἐχθροὺς ὑμῶν*, und das *ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς καὶ*, was sie vor *διωκόντων* hat, ist als Einschiebsel aus Luk. 6, 27 f. zu betrachten, da diese Worte in mehreren Handschriften (B. Sinait. 1, 11. al.) und Versionen und bei einigen Vätern fehlen. Lachm. und Tischend. haben sie daher mit Recht gestrichen. Nach unserer Vulgata lautet das Gebot: „Liebet eure Feinde, thuet Gutes denen die euch hassen und betet für die, welche euch verfolgen und schmähen (*calumniantibus* = *ἐπηρεαζόντων*)." — Also auch unsere Feinde und Verfolger sollen wir lieben und diese Liebe durch Gebet für sie bethätigen. Denn die ächte und wahre Liebe gegen den Feind, wie Christus sie von uns fordert, besteht nicht bloß darin, daß wir allen Haß und Groll gegen ihn aus unserm Herzen verbannen, sondern wir sollen ihm auch alles Gute wünschen und nach Möglichkeit zu verschaffen suchen. — *ἀγαπᾶν* unterscheidet sich von *φιλεῖν*, wie *diligere* von *amare*; ersteres bezeichnet das Lieben im moralischen Sinne, letzteres mehr das Lieben in sinnlicher Beziehung (vgl. Joh. 5, 20. 11, 5. 21, 15 ff.). — V. 45.: „Damit ihr seid Kinder eures Vaters im Himmel; denn er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte." Also nur dann, wenn wir wahre Feindesliebe üben, stehen wir auf der Höhe des Christenthums, und sind wir wahre Kinder und Nachahmer Gottes, der nicht aufhört, täglich an Freund und Feind seine Wohlthaten zu spenden. Auch über Ungerechte läßt er das Licht seiner Wahrheit leuchten, auch ihre Herzen will er befeuchten mit dem Regen seiner Gnade. Vgl. Seneka (de benef. 4, 26.): „Si deos imitaris, da et ingratis beneficia; nam et sceleratis sol oritur, et piratis patent maria."

V. 46 f.: „Denn liebet ihr die, welche euch lieben, welchen Lohn habet ihr da? Thun nicht auch die Zöllner so? — Und wenn ihr bewillkommnet eure Brüder allein, was Vorzügliches thuet ihr? Thun nicht auch die Heiden dasselbe?" — Weit unter der eben bezeichneten Feindesliebe, zu welcher wir nur durch Kampf, Abtödtung und Selbstverläugnung gelangen, deren Uebung die ganze Kraft des sittlichen Willens in Anspruch nimmt, steht die natürliche Liebe, in welcher nur das sinnliche Princip wirksam ist. Die-

jenigen zu lieben, welche uns lieben, ist nichts Verdienstliches; ein innerer Zug nöthigt uns gewissermaßen dazu. „Denn", wie Dante (Inferno 5, 103.) treffend sagt, „die Liebe läßt dem Geliebten das Lieben nicht nach." Ferner die zu lieben, welche mit uns verwandt und gleich gestimmt sind, ist nichts Großes; denn nach einem Gesetze, welches durch die ganze Natur geht, zieht das Gleichartige sich an. In dieser natürlichen Liebe lieben wir zuletzt immer nur uns selbst. — Die *τελῶναι* (eigentlich Zollpächter, *publicani*, dann auch Zolleinnehmer, *portitores*; letztere Bedeutung hat das Wort im N. T.) waren eine auch bei den Griechen verachtete Menschenklasse, noch mehr aber bei den Juden, da dieselben zum Theile Heiden waren und, wenn Juden, als Verächter des Volks erschienen, weil sie im Dienste der verhaßten Römerherrschaft zu dessen Bedrückung beitrugen. Wegen ihrer vielen Ungerechtigkeiten wurden sie Räubern gleichgeachtet; daher auch die häufige Zusammenstellung im N. T.: „Zöllner und Sünder." S. zu 9, 9. — Zu *καὶ ἐὰν ἀσπάσησθε κ. τ. λ.* bemerke man, daß das Bewillkommnen und Grüßen im Alterthum mehr Wahrheit und Gewicht hatte, als bei uns; damals war es Ausdruck wohlwollender, freundlicher Gesinnung, jetzt ist es meistens bloße Form geworden.

V. 48. Den Schluß und das Resultat (*οὖν*) aller vorhergehenden Gebote und zugleich den Uebergang zu den folgenden Vorschriften bildet die Ermahnung zur Vollkommenheit und zwar zur Vollkommenheit nach dem Bilde des himmlischen Vaters: „Seid also ihr vollkommen wie euer himmlischer Vater vollkommen ist." — *ἔσεσθε* ist imperativisch zu fassen, und *ὑμεῖς* steht mit Nachdruck den Schriftgelehrten und Pharisäern (V. 20.), den Zöllnern und Heiden (V. 46 f.) gegenüber. — Es liegt in diesen Worten das höchste christliche, wie formale so materiale, Moralprincip ausgedrückt. Denn das ist der Inbegriff und das Ziel aller Gebote, daß die Urform alles Guten und Vollkommnen, die in Gott ist und durch Christus uns geoffenbart wurde, in uns ausgeprägt werde (August. de Trinit. VIII. 16.). Im A. T. heißt es 3 Mos. 11, 44. ähnlich, wie hier: „Seid heilig, wie ich heilig bin." Allein nach dem alttestamentlichen Standpunkte bezog der Jude diese Worte auf das Freisein von leiblicher, theokratischer Unreinigkeit, und sie konnten für ihn unmöglich den Sinn haben, wie für uns Christen,

denen das Urbild der Heiligkeit in Christo erschienen ist, und die wir durch die in Christo uns zu Theil gewordene Gnade in den Stand gesetzt sind, wirklich innerlich heilig und gerecht werden zu können.

d) Von den Leistungen der Bürger im christlichen Gottesstaate, 6, 1—18. — Wie der Heiland im vorhergehenden Kapitel von V. 20. an die heuchlerische Lehre der Pharisäer gerügt und ihnen gegenüber die wahre Auffassung der Gesetze des alten Bundes nach ihrem Geiste und Inhalte dargestellt hat; so geht er jetzt dazu über, das wahre religiöse Leben in seinen drei hervortretenden Aeußerungen, dem Almosenspenden, Beten und Fasten, im Gegensatze zu dem heuchlerischen Leben der Pharisäer darzustellen.

V. 1.: „Gebet acht, daß ihr eure Gerechtigkeit nicht übet vor den Menschen, um von ihnen gesehen zu werden; sonst habet ihr keinen Lohn bei eurem Vater, der im Himmel ist." — Das *δέ*, welches Tischend. u. A. hinter *προσέχετε* (scil. *τὸν νοῦν*) lesen, ist zu wenig verbürgt. Die Lesart der Recepta (Scholz u. A.) *ἐλεημοσύνην* statt *δικαιοσύνην* ist als eine falsche Glosse zu betrachten, die durch V. 2. veranlaßt wurde. Oben 5, 20. bezeichnete *δικαιοσύνη* die rechte Auffassung des innern Geistes des Gesetzes, hier bezeichnet das Wort die rechte Art und Weise, wie sich der innere Geist des Gesetzes äußern soll in guten Werken. Alles, was der Christ thut, soll hervorgehen aus Demuth und soll geschehen in stetem Hinblicke auf Gott; nur dann hat es wahren Werth vor Gott. Die Pharisäer aber thaten Alles nur *πρὸς τὸ θεαθῆναι τοῖς ἀνθρώποις*, also aus Eitelkeit, Selbstsucht. Wo aber der Egoismus die Quelle der scheinbar guten Werke ist, da kann von keinem Verdienste, somit auch von keinem Lohne im jenseitigen Leben die Rede sein. — *εἰ δὲ μή γε* = *ceteroquin*; eigentlich ist aus dem Vorhergehenden zu ergänzen: *προσέχετε τὴν δικ. - - αὐτοῖς* (Win. S. 515.).

V. 2. Folgernde (*οὖν*) Anwendung des vorhergehenden allgemeinen Satzes zuerst auf das Almosengeben: „Wenn du also Almosen gibst, posaune nicht vor dir her, wie die Heuchler thun in den Synagogen und auf den Straßen, damit sie von den Menschen gepriesen werden. Wahrlich, sage ich euch, sie haben ihren Lohn weg." —

Das Wort ἐλεημοσύνη bezeichnet zunächst „Barmherzigkeit, Wohlthätigkeit" überhaupt, dann speciell unser aus dem Griechischen hergeleitetes „Almosen". Das σαλπίζειν ist nicht mit Einigen im eigentlichen Sinne von Zusammenrufen der Bettler durch die Posaune zu verstehen, sondern wie unser „ausposaunen" metaphorisch zu fassen: „mit Ostentation etwas thun." Unter ὑποκριταί sind hier solche zu verstehen, die nicht aus aufrichtigem Wohlwollen, sondern aus Eitelkeit, um des bloßen Scheines willen wohlthätig sind. Diese haben ihren Lohn weg, d. i. vollständig empfangen, insofern sie nämlich den ganzen Zweck ihrer Mildthätigkeit, Ehre bei den Menschen, wirklich erreicht, und also nichts weiter zu erwarten haben.

V. 3 f.: „Wenn du aber Almosen gibst, so wisse deine Linke nicht, was deine Rechte thut, auf daß dein Almosen im Verborgenen sei; und dein Vater, der im Verborgenen sieht (d. i. weiß, was darin vorgeht), wird es dir vergelten." — Der Zusatz ἐν τῷ φανερῷ, welchen die Recepta hier, V. 6. und V. 8. hinter ἀποδώσει σοι hat, ist mit Recht von Lachm. und Tischend. nach überwiegenden Auctoritäten gestrichen. Auch in der Vulgata fehlt er. — Also bei unsern Werken der Barmherzigkeit sollen wir nicht allein nicht die Absicht hegen, daß wir von den Menschen gesehen und gelobt werden, sondern wir sollen jene Werke wo möglich vor uns selbst verbergen. Wir sollen nicht erst zählend in die linke Hand legen, was die rechte geben will, mit andern Worten: wir sollen unsere Werke der Barmherzigkeit in kindlicher Einfalt als etwas, was sich ganz von selbst versteht, vollbringen, ohne darüber lange nachzusinnen. Sobald die Reflexion eintritt, sobald es uns selbst klar wird, daß wir ein gutes Werk vollbringen, in demselben Augenblicke schleicht sich auch meistens die Eitelkeit ein. Nur auf ein solches Liebeswerk, welches wir soviel möglich verborgen vor den Menschen und vor uns selbst vollbringen, blickt das allsehende Auge Gottes mit Wohlgefallen, nur ein solches wird vergolten werden am Tage des Gerichtes (vgl. Sir. 29, 15.). Ein alter morgenländischer Spruch sagt: „Thust du etwas Gutes, so wirf es in's Meer; weiß es der Fisch nicht, so weiß es der Herr."

V. 5 ff. Anwendung des V. 1. aufgestellten Satzes auf das Gebet: „Und wenn ihr betet, sollet ihr nicht sein wie

die Heuchler; denn sie lieben es in den Synagogen und an den Straßenecken stehend zu beten, damit sie den Menschen merklich werden. Wahrlich, sage ich euch, sie haben ihren Lohn weg. Du aber, wenn du beten willst, gehe in dein Gemach, und nachdem du deine Thür geschlossen bete zu deinem Vater, der im Verborgenen ist: und dein Vater, der im Verborgenen sieht, wird es dir vergelten." — Wir lesen mit Lachmann und Tischendorf den Plural προσεύχησθε, οὐκ ἔσεσθε statt des Singul. προσεύχῃ, οὐκ ἔσῃ der Recepta. Der Singular ist wohl dadurch eingekommen, daß die Anrede im Singular sowohl vorhergeht (V. 2—4.) als auch folgt (V. 6.). — Die Juden beteten gewöhnlich stehend mit dem Gesichte zum Tempel hingewandt; daher ἑστῶτες. Diese äußere Form begünstigte die Ostentation. Das ταμιεῖον ist den συναγωγαῖς und γωνίαις τῶν πλατειῶν entgegengesetzt. Das Gebot aber, nur im innern Gemache des Hauses zu beten, ist nicht den Worten nach zu urgiren; Jesus mißbilligt damit nicht alles und jedes öffentliche Beten, nicht die Theilnahme an dem öffentlichen kirchlichen Kultus, sondern nur die Heuchelei und Ostentation beim öffentlichen Gebete. „In dem öffentlichen Kultus der Kirche ist es die Gemeinschaft Aller, die sich in und mit Christo dem himmlischen Vater darstellt und aufopfert. Hier hat keine Besonderheit, keine Schaustellung des Einzelnen, kein persönliches Bemerklichmachen Raum; das wäre hier wie dort Pharisäismus und sündige Scheinheiligkeit. Wem aber eine besondere Gnade, wem ausgezeichnetere Gaben oder inneres Bedürfen des Gebetes eigen ist, der verbirgt sie mit ächt katholischer Demuth, so sehr er kann, vor den Augen der Menschen. Er flüchtet sein besonderes Liebesleben mit Gott in die Einsamkeit, in die Kammer seines Herzens, wo nur die Augen Gottes es schauen" (Reischl). — Durch das τῷ ἐν τῷ κρυπτῷ werden wir noch daran erinnert, daß wir uns beim Gebete lebendig in Gottes Gegenwart stellen sollen.

V. 7 f. Weitere Vorschriften rücksichtlich des Gebets: „Indem ihr aber betet, plappert nicht wie die Heiden; denn sie wähnen, daß sie um ihrer vielen Worte willen werden erhört werden. Werdet also ihnen nicht gleich; denn es weiß euer Vater, wessen ihr bedürfet, ehe ihr ihn bittet." — Das Verb. βαττολογεῖν leiten Suidas, Eras-

mus u. A. ab von einem gewissen Battus, der nach Herod. 4, 155. stotterte. Allein viel wahrscheinlicher ist es, daß das Wort nach dem Tone des Stotterns und Plapperns, also κατὰ μίμησιν τῆς φωνῆς (Hesych.) gebildet, somit als ein Onomatopoiëtikon zu betrachten ist. Die Heiden glaubten nun, daß das Gebet durch Länge und Wortreichthum wirke, und sprachen deßhalb plappernd lange Gebete oder wiederholten gedankenlos immer dasselbe Gebet. Schon Terenz macht sich darüber lustig. Gegen dieses plappernde, gedankenlose Beten, gegen die Wortmacherei ohne Inhalt und Geist erklärt sich hier der Heiland, nicht gegen das längere, anhaltende Beten überhaupt. Brachte er doch selber ganze Nächte im Gebete zu (Luk. 6, 12.). Und er gibt die Allwissenheit Gottes als Grund an, warum wir nicht so nach Art der Heiden beten sollen. Nicht seinetwegen fordert Gott unser Gebet, als ob er unsere Bedürfnisse nicht eher kännte, als wir sie ihm vortragen, sondern unsertwegen sollen wir beten. Durch das Gefühl unserer eigenen Schwäche und Hülfsbedürftigkeit, durch das feste Vertrauen auf Gott und das inbrünstige Verlangen nach ihm, — Stimmungen, aus denen allein das wahre Gebet hervorgeht und die dasselbe fortwährend begleiten — sollen wir erst befähigt werden, das Gute, um welches wir bitten, wirklich zu unserm Heile zu empfangen. Der Aberglaube setzt den Grund der Erhörung des Gebetes nicht in die Gnade Gottes, sondern in sein eigenes Werk; er glaubt, durch viele Worte die Erhörung sich erzwingen zu können. Der Unglaube folgert aus der Allwissenheit Gottes, an welchen er doch selber nicht glaubt, die Nichtigkeit des Gebets. Der rechte Glaube aber begründet eben auf dieses gnädige Wissen Gottes sein anhaltendes Gebet. — Treffend sagt Augustin (epist. 121. ad Dioscor.): „Absit ab oratione multa *locutio*, sed non desit multa *precatio*, si fervens perseveret intentio.“ Und: „Multum *loqui* in precando est rem necessariam superfluis agere verbis; multum autem *precari* est ad eum, quem precamur, diuturna et pia cordis excitatione pulsare; nam plerumque hoc negotium plus *gemitibus* quam sermonibus agitur.“

V. 9 ff. Als Muster nun, wie seine Jünger im Gegensatze zu den Heiden beten sollen, gibt der Heiland eine Gebetsformel, in welcher Einfalt und Tiefe, Demuth und Erhabenheit sich wunderbar durchdringen. So viel Herrliches auch seit Origenes,

Tertullian und Cyprian von den erleuchtetsten Männern über dieses Gebet ist geschrieben worden; dennoch steht der einfache Wortlaut desselben über aller, auch der frömmsten, menschlichen Auslegung. Jahrelange Uebung und Betrachtung erschöpfen nicht diesen Abgrund voll Weisheit und Innigkeit. — Als Ganzes betrachtet enthält dieses Gebet des Herrn in der bedeutungsvollen Siebenzahl (vgl. zu 1, 17.) seiner Bitten doch nur Einen Gedanken: Ausdruck der Sehnsucht nach dem Reiche Gottes. Dieser Eine Gedanke wird aber in zwei Beziehungen aufgefaßt: einmal in Beziehung auf das Verhältniß Gottes zu den Menschen — so in den drei ersten Bitten, die das Reich Gottes als ein sich vollendendes darstellen, Gottes höchster Zweck als Wunsch ausgesprochen: „Dein Name werde geheiligt, dein Reich komme zu uns, dein Wille geschehe" —; sodann in Beziehung auf das Verhältniß der Menschen zu Gott — so in den vier letzten Bitten, in welchen die Hemmungen des Reiches Gottes berücksichtigt werden: „Uns gib das tägliche Brod, uns vergib die Schuld, uns führe nicht in Versuchung, uns erlöse vom Uebel" (Olshaus.). — Die Anrede: „Unser Vater, der du bist in den Himmeln!" setzt uns gleich in die rechte Gebets-Stimmung und -Verfassung. Wir nennen Gott unsern Vater, sollen also zu ihm hintreten mit demselben gläubigen Vertrauen, mit derselben kindlichen Liebe, mit demselben demüthigen Gehorsam, als womit gute Kinder ihren Eltern ihre Bitten vortragen. Aber nur als Erlösete, nur in Christo dürfen wir Gott unsern Vater nennen. Denn nur dadurch, daß Christus, der wahre Sohn Gottes, Mensch und unser Bruder (Hebr. 2, 17.) geworden ist, und uns als Glieder in seinen mystischen Leib aufgenommen hat, sind wir Adoptivsöhne Gottes geworden, haben wir die wahre *υἱοθεσία* Gottes erlangt (vgl. Röm. 8, 15. Eph. 1, 5.). Daher spricht auch der Priester und mit ihm die Gemeinde in der h. Messe vor diesem Gebete die bedeutungsvollen Worte: „Praeceptis salutaribus moniti et divina institutione formati *audemus dicere*." Im A. T. stand die Menschheit zu Gott im Verhältniß des Dieners zum Herrn, und wenn dort bisweilen Jehova „Vater" genannt wird, wenn z. B. Jesaias (63, 16.) sagt: אַתָּה יְהוָה אָבִינוּ (vgl. Jes. 64, 7.), so ist das nur eine Anticipation des N. T's, nur ein momenta-

nes Durchleuchten des N. T's im A. T. Erst im N. T. trat die Menschheit durch Christus in das Verhältniß der Kindschaft zu Gott. — Es heißt ἡμῶν und nicht μου, — das soll uns andeuten, daß wir alle Brüder, weil Kinder des Einen himmlischen Vaters sind, daß wir also nur dann im Gebete uns Gott nahen dürfen, wenn wir alle Menschen als unsere Brüder lieben. Daher heißt es in den vier letzten Bitten immer „uns"; denn im Gebete sollen wir alle Menschen liebend umfassen. — In dem ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς werden wir daran erinnert, daß, wenn wir beten wollen, wir unser Herz von dem Irdischen und Vergänglichen wegwenden und zu dem Ewigen, Unvergänglichen erheben sollen. Die Sehnsucht unsers Herzens beim Gebet soll nach Oben hin gehen, wo unser Vater und somit auch unsere eigentliche Heimath ist. Daher auch die Ausstreckung der Arme zum Himmel beim Gebete als natürlicher Ausdruck der innern Erhebung und Sehnsucht. — Die nun folgende erste Bitte heißt: „Geheiliget werde dein Name." Das Verbum ἁγιάζεσθαι, vom Unheiligen also auch vom Menschen gebraucht, heißt: „heilig oder rein gemacht werden"; von Gott, dem Heiligen, ausgesagt bedeutet es aber, ebenso wie das hebräische נִקְדַּשׁ (3 Mos. 10, 3. 22, 2. 32.): „als heilig erkannt und anerkannt, also auch verherrlicht werden", und entspricht so dem johanneischen δοξάζεσθαι. Der göttliche Name, ὄνομα = שֵׁם, steht hier nach alttestamentlicher Ausdrucksweise für das göttliche Wesen selbst, insofern dieses sich in seiner Natur ausspricht, sich offenbart; das göttliche *nomen* ist das sich offenbarende *numen*. Wir können also diese erste Bitte so umschreiben: „Werde du oder werde deine Gottheit verherrlicht." Die Verherrlichung Gottes ist also das Erste, um welches wir bitten sollen; denn sie ist zugleich auch das Höchste, weil das letzte Ziel, der *finis absolute ultimus* aller Creatur. — Die beiden folgenden Bitten: „es komme dein Reich; es geschehe dein Wille, wie (er) im Himmel (geschieht, so) auch auf Erden", sind nur nähere Entfaltungen dessen, was in der ersten Bitte bereits eingeschlossen ist. Die wahre Anerkennung und Verherrlichung Gottes als des Heiligen setzt nämlich von Seite des Menschen innere Heiligkeit voraus; denn nur Verwandtes erkennt das Verwandte. Wird also Gott in Allen und

von Allen verherrlicht, dann ist das Reich Gottes da, und es stellt sich dar dadurch, daß alle Creatur Gottes Willen vollbringt. Die drei ersten Bitten stehen also in einem engen Zusammenhange und verhalten sich zu einander wie Ziel, Realisirung dieses Zieles und Mittel dazu. — *ὡς ἐν οὐρανῷ* (scil. *γίνεται*) *κ. ἐπὶ γῆς*: Im Himmel geschieht der Wille Gottes vollkommen von den Engeln und Heiligen; geschähe er auch so von der vernünftigen Creatur auf Erden, dann wäre das ursprüngliche Reich Gottes wieder hergestellt.

V. 11 ff. In den vier letzten Bitten wird um Hinwegräumung der Hindernisse, welche dem Kommen des Reiches Gottes entgegenstehen, gebeten. Wir müssen also zu jeder Bitte ergänzen: „auf daß dieß geschehe, dein Name verherrlicht werde u. s. w., gib uns unser Brod, das nöthige, heute; und vergib uns u. s. w." — Schwierig ist es, in der vierten Bitte die Bedeutung des *ἐπιούσιος* genau festzustellen, weil dieses Wort nur hier und Luk. 11, 3., sonst aber in der ganzen Gräcität nicht weiter vorkommt. Seiner Form nach kann es sowohl von dem Particip. von *εἶναι* als auch von *ἰέναι* hergeleitet werden. Leiten wir es her von *ἰέναι*, so steht, da *ἡ ἐπιοῦσα* scil. *ἡμέρα* „der morgige Tag" heißt, der Ausdruck *τὸν ἄρτον τὸν ἐπιούσιον* statt: *τὸν ἄρτον τῆς ἐπιούσης* scil. *ἡμέρας*, „das Brod des morgigen Tages." Unterstützt wird diese Herleitung noch durch eine Stelle bei Hieronymus, welcher bemerkt, in dem Evangelium der Hebräer habe er statt *ἐπιούσιος (supersubstantialis)* gefunden: מָחָר = „morgen". Allein nach dieser Deutung stände die Bitte im Widerspruche mit anderweitigen Aussprüchen des Heilandes, in welchen er ausdrücklich sagt, wir sollten für den morgigen Tag nicht sorgen (vgl. 6, 34.). Und was sollte es nach Luk. 11, 3. auch heißen: „Unser morgiges Brod gib uns, das tägliche"? — Am besten leiten wir daher das Wort von *εἶναι*, *οὐσία*, ab (vgl. die ähnlichen Bildungen *ἐπιτάφιος*, *ἐπιθανάτιος*, *ἐπιθαλάμιος* u. a.). Dann ist *ἄρτος ἐπιούσιος* das Brod, welches zu unserer *οὐσία*, zu unserm Sein und Leben, zu unserer Subsistenz nöthig ist. So erklären den Ausdruck die griechischen Ausleger, Origenes: *τὸν εἰς τὴν οὐσίαν συμβαλλόμενον*, Theophylakt: *τὸν ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ καὶ συστάσει ἡμῶν αὐτάρκη*. Ebenso Euthym. Zig. und

Suidas. Dann entspricht derselbe dem hebräischen לֶחֶם חֻקִּי = „das Brod meines Bedarfs" (Sprüchw. 30, 8.) d. i. das nöthige Brod.*) — Die Vulgata übersetzt ἐπιούσιος hier durch *supersubstantialis*, bei Luk. 11, 3. durch *quotidianus*. Erstere Uebersetzung ist wörtlich (nur wird ἐπιούσιος für ὑπερούσιος genommen) aber dunkel, letztere, zwar dem Sinne nach richtig, paßt nicht zu dem dortigen τὸ καθ' ἡμέραν. Mehrere Väter, Cyprian, Ambros., Hieronymus u. A. verstanden den Ausdruck *panis supersubstantialis* von dem geistlichen Brode der h. Eucharistie, und finden hier die Bitte ausgedrückt, daß unser Brod d. i. der Heiland im allerheiligsten Altarssakramente (vgl. Joh. 6, 51 ff.) uns täglich gereicht werden könne, damit wir in Christo ununterbrochen bleiben und leben, und nicht Sündenschuld uns abhalte von dem übernatürlichen, wunderbaren Brode des Himmels (Cyprian.). — Was das Kommen des Reiches Gottes in uns hindert, das sind zunächst die Sorgen für die leiblichen Bedürfnisse; daher sollen wir vertrauensvoll Gott bitten um das zum Leben Nöthige. Aber auch zu großer irdischer Besitz hemmt das Streben nach dem Reiche Gottes; daher sollen wir nur flehen um das täglich nöthige Brod. Zugleich spricht sich in dieser Bitte das tiefe Bewußtsein der Hülfsbedürftigkeit aus: auch in seinem physischen Dasein soll der Mensch sich gänzlich von Gott abhängig wissen und gläubig das Tägliche und Nothdürftige von ihm nehmen.

V. 12. Von der physischen Hülfsbedürftigkeit soll dann der Beter übergehen zur geistigen: und da ist es zuerst das Bewußtsein der Sünde und Schuld, welches sich ihm aufdrängt. Daher bittet die fünfte Bitte um Nachlassung der Sünde: „Und erlaß uns unsere Schulden." Gott gegenüber sind wir alle

---

*) Leo Meyer (Zeitschr. für vergleich. Sprachforsch. Bd. VII. Heft 6.) verwirft zwar die Herleitung des Wortes von ἐπὶ und οὐσία und hält ἐπιούσιος für ein aus der Präpos. ἐπί gebildetes Adjektiv, kommt aber schließlich zu demselben Resultate. Er sagt: „ἄρτος ἐπιούσιος ist das Brod, das für das Leben, für den Lebensunterhalt dienlich oder angemessen oder nöthig ist, was den Bedürfnissen entspricht. Nur so erhält auch das ἡμῶν, das sonst leicht überflüssig erscheinen könnte wegen des folgenden ἡμῖν, sein volles Recht in der Bitte, die wir also übersetzen: unser ausreichendes Brod, oder wohl noch besser: unser nothdürftiges Brod gib uns heute."

Schuldner, weil Sünder, und wer nicht mit dem Gefühle der Schuld vor Gott hintritt, dessen Gebet ist kein wahres, weil kein demüthiges. Und zwar tragen wir alle eine Schuld, die wir aus eigenen Kräften nie abtragen, um deren Nachlassung wir nur Gottes Gnade und Barmherzigkeit anflehen können. Gott handelt aber so gegen uns, wie wir gegen unsere Mitmenschen handeln — das ist ein Grundgesetz der göttlichen Weltordnung, welches wir im Leben zu beobachten vielfach Gelegenheit haben. Deßhalb dürfen wir auch keine Nachlassung unserer Schulden von Gott hoffen, wenn wir nicht zuvor die Schulden unserer Mitmenschen gegen uns nachgelassen d. i. ihre Beleidigungen verziehen haben. Daher der Zusatz: „wie denn auch wir erlassen haben unsern Schuldnern." Zum Gedanken vgl. Sir. 28, 2. — Das ὡς ist das Wie der begründenden Vergleichung, dem ganzen Sinne nach von γάρ nicht verschieden. Die richtige Lesart ist ἀφήκαμεν bei Lachmann und Tischendorf; das Präsens ἀφίεμεν der Recepta oder ἀφίομεν ist aus Luk. 11, 4. herübergenommen. Das Perfekt. drückt aus, daß derjenige, welcher zu Gott um Schuldenerlaß bittet, bereits auch seinerseits denen verziehen habe, welche sich gegen ihn verschuldet haben. Im Munde dessen, der noch irgend Groll und Haß gegen seinen Nächsten im Herzen trägt, ist diese Bitte eine Lüge gegen Gott, ja eine förmliche Herausforderung, ihm nicht zu verzeihen.

V. 13. Das lebendige Bewußtsein der Schuld weckt im Menschen das Gefühl der Schwäche und Hinfälligkeit; denn er weiß es aus vielfacher trauriger Erfahrung, wie geneigt er zum Falle ist. Wenn also auch jetzt die Schulden ihm von Gott erlassen werden, so muß er doch mit ängstlicher Besorgniß in die Zukunft schauen, fürchtend daß er alsbald wieder neue Schulden gegen Gott contrahire. Daher die sechste Bitte: „Und führe uns nicht in Versuchung." Beim ersten Anblicke scheint diese Bitte im Widerspruche zu stehen mit den Worten Jak. 1, 13.: „Gott ist unversuchbar dem Bösen, und auch Er versucht Niemanden." Allein dort ist von der innern Versuchung die Rede; deren wirkendes Princip allerdings nicht Gott ist, sondern die eigene Begierde und zuletzt der Teufel; hier aber ist πειρασμός von der äußern Versuchung d. i. von den verführerischen Lagen und Verhältnissen des Lebens, die allerdings Gott als dem Lenker aller Dinge zugeschrieben werden können und

müssen, zu verstehen. Darauf deutet auch schon das εἰςφέρειν = הֵבִיא, das Causativ von εἰςέρχεσθαι. Um Abwendung dieser Gefahren der Sünde darf und soll der Christ beten im Gefühle seiner Schwäche und aus Furcht vor der Sünde, wenngleich er sonst wohl weiß, daß ihm die Versuchungen nützlich sind, da sie ihm zum Kampfe Gelegenheit geben und ihn durch Kampf zum Wachsthum in der Tugend führen (Jak. 1, 2 ff. Röm. 5, 3 ff.). — Die Fassung des μὴ εἰσενέγκῃς im permissiven Sinne: „Laß nicht zu, daß wir geführt werden" (Euthy. Zig.), oder des εἰς πειρασμόν im emphatischen Sinne: „in tentationem, *quam ferre non possumus*", ist also unnöthig und als willkürlich zu verwerfen. — Wenn nun die sechste Bitte das Verlangen ausspricht der Sünde nicht zu erliegen, so erhebt sich die siebente und letzte zu der Sehnsucht nach der Erlösung von der Macht des Bösen überhaupt: „sondern erlöse uns von dem Bösen." — Der Genitiv τοῦ πονηροῦ kann als Neutrum (Cyprian., August. und wahrscheinlich auch die Vulgata: *sed libera nos a malo)* und auch als Maskulinum (Origenes, Chrysostom., Theophyl., Erasm. u. A.) gefaßt werden. Im erstern Falle ist das sittlich Böse als Ganzes, von welchem wir als von einer Macht gefangen sind, gemeint; im letztern ist der Teufel darunter zu verstehen, der als Fürst dieser Welt uns in seinen Banden hält; daher auch ῥῦσαι = „befreie". Letztere Fassung ist der concreten neutestamentlichen Anschauung angemessener (vgl. 5, 37. Joh. 17, 15. Röm. 16, 20.). — Noch ist zu bemerken, daß nach dem Vorgange des Chrysostomus die Reformirten, die Arminianer und Socinianer diese letzten Worte καὶ ῥῦσαι κ. τ. λ. nicht als eine besondere Bitte, sondern den ganzen V. 13. nur als Eine Bitte fassen, so daß hiernach das Gebet des Herrn nur sechs Bitten enthielt. Wir halten aber die alt-katholische Zählungsweise als die passendste fest; denn offenbar enthält das zweite Hemistich einen neuen Gedanken.

Hiermit endet nun das Gebet des Herrn, dessen Inhalt Tertullian mit Recht als ein *breviarium totius evangelii* bezeichnet hat. Die Doxologie, welche die Recepta noch hinzufügt: ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν, ist entschieden unächt, da sie in den besten Handschriften B. D. Z. Sin., Minusk. (in A. fehlt überhaupt Matth. Kap.

1—25. und in C. Kap. 5, 15 — 7, 5.), in mehreren Versionen (Vulg., Ital., Copt.) und bei den ältesten Vätern sich nicht findet. Sie ist aber früh in der Kirche zum liturgischen Gebrauche aufgekommen. Bereits in den Constitt. Apost. 7, 24. erscheint sie im Entstehen; dort lautet sie: *ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία εἰς αἰῶνας. Ἀμήν*, und in dem opus imperf. in Matth. bei Augustin.: „quoniam tuum est regnum et virtus et gloria.“ Die Protestanten haben diese Doxologie beibehalten.

V. 14 f. Der Herr macht hier noch einen erklärenden Zusatz zu der fünften Bitte V. 12., um nachdrücklichst (positiv und negativ) einzuschärfen, daß Versöhnlichkeit gegen den Nächsten die unerläßliche Bedingung zur Erlangung der Sündenvergebung von Gott sei: „Denn wenn ihr den Menschen ihre Vergehungen vergebet, so wird auch euch euer himmlischer Vater vergeben; wenn ihr aber nicht den Menschen vergebet, so wird auch nicht euer Vater eure Vergehungen vergeben.“ Wer von Gott Vergebung der Sünden erlangen will, der muß diese wahrhaft von Herzen bereuen; wahre Reue ist aber nicht möglich ohne Demuth, ohne Anerkennung der eigenen Sündhaftigkeit und des tiefen Sündenelends. Die Demuth hinwieder stimmt den Menschen dazu, daß er strenge gegen sich selbst, milde aber und versöhnlich gegen seine Mitmenschen ist. Wo also keine Versöhnlichkeit ist, da keine Demuth, wo keine Demuth ist, da keine wahre Reue, wo endlich keine Reue, da auch keine Sündenvergebung.

V. 16 ff. Anwendung des V. 1. aufgestellten Grundsatzes auf die dritte Hauptäußerung des religiösen Lebens, auf das Fasten: „Wenn ihr aber fastet, werdet nicht wie die Heuchler trübe; denn sie machen unsichtbar ihre Gesichter, damit sie den Menschen als Fastende sichtbar werden. Wahrlich sage ich euch, sie haben ihren Lohn weg.“ Es ist hier natürlich das freiwillige Privatfasten, nicht das öffentliche jährliche Fasten am großen Versöhnungstage (3 Mos. 16, 29. 23, 27.) gemeint. Die Pharisäer pflegten regelmäßig am Donnerstage, wo Moses auf den Sinai gestiegen, und am Montage, wo er herabgestiegen sein soll, zu fasten (vgl. Luk. 18, 12.). Man fastete aber in Trauertracht (Jes. 58, 5. 61, 3.). — *σκυθρωπός*, von *σκυθρός* = mürrisch und *ὤψ*, also: mürrisch, finster oder traurig aussehend. Das Wort wird

näher erklärt durch das folgende ἀφανίζουσιν γὰρ κ. τ. λ.: sie machen theils durch Bestreuung mit Asche und durch den Schmutz des nicht gereinigten Gesichts und Bartes, theils auch durch wirkliche Verhüllung (2. Sam. 15, 30. Esth. 6, 12.) ihr Antlitz unsichtbar, daß man nicht sehen kann, wie es aussieht (Meyer). — V. 17 f. Der Gegensatz: „Du aber, wenn du fastest, salbe dein Haupt und wasche dein Angesicht, damit du nicht den Leuten als fastend erscheinst, sondern deinem Vater, der im Verborgenen ist. Und dein Vater, der im Verborgenen sieht, wird dir vergelten." — Statt des gewöhnlichen ἐν τῷ κρυπτῷ lesen Lachmann und Tischendorf mit Recht beide Male ἐν τῷ κρυφαίῳ. Das ἐν τῷ φανερῷ am Schlusse des V's 18. ist zu tilgen (vgl. zu V. 4.). — Der Rath, sich an Fasttagen zu salben und zu waschen, ist natürlich nicht wörtlich zu nehmen. Man salbte sich gewöhnlich, wenn man zu feierlichen Gastmählern ging. Der Heiland will im Allgemeinen nur sagen: Vermeide beim Fasten alle Ostentation, laß die Leute es nicht merken, daß du fastest, faste nicht aus Eitelkeit. Wahres Fasten geht entweder aus Bußgesinnung hervor oder wenigstens setzt es bei demjenigen, der es übt, die Absicht voraus, den wahren Bußgeist in sich zu erwecken; Fasten aus Eitelkeit ist Lüge und Heuchelei.

e) Von dem Besitzstande der Bürger im christlichen Gottesstaate, V. 19—34. — Das Vermögen der Reichsbürger Christi bilden die himmlischen Schätze; diese sollen sie zu erwerben und zu mehren suchen, alle ängstliche Sorge für irdische Schätze aber fahren lassen. Habsucht ist Götzendienst, also Hochverrath in diesem Reiche.

V. 19 ff.: „Sammelt euch nicht Schätze auf der Erde, wo Motte und Fraß zehrt, und Diebe einbrechen und stehlen; vielmehr sammelt euch Schätze im Himmel, wo weder Motte noch Fraß zehrt, und wo Diebe nicht einbrechen noch auch stehlen." — σής = סָס (Jes. 51, 8.) ist „Kleidermotte"; βρῶσις aber „Fraß, Zernagung" jeder Art; die Vulgata faßt letzteres speciell als „Rost", *aerugo*, welche Bedeutung hier recht gut paßt. Das ἐν οὐρανῷ ist mit θησαυρίζετε zu verbinden. — Unter den Schätzen, die wir uns im Himmel hinterlegen, dort gleichsam deponiren sollen, und die

unvergänglich und unverlierbar sind, versteht der Herr den Lohn für die wahrhaft guten Werke, die wir hienieden vollbringen, also zuletzt die ewige Seligkeit. — V. 21. Zur Befolgung der eben ausgesprochenen Ermahnung verpflichtet (γάρ) uns die Wahrheit, welche der Heiland hier in einer kurzen Sentenz ausspricht: „Denn wo dein Schatz ist, dort wird auch dein Herz (d. i. deine Liebe und Sehnsucht) sein." Vorausgesetzt ist bei diesem Verpflichtungsgrund, daß das Herz des Gläubigen im Himmel sein müsse (vgl. Phil. 3, 20. Kol. 3, 2 ff. 2 Kor. 4, 7.). — Das Herz als der Sitz der genannten Affekte steht hier für diese selbst. Ist also unser Schatz im Himmel d. h. ist die ewige Seligkeit oder — da Gott selbst die Seligkeit der Seligen ist — ist Gott unser Schatz, so werden schon hienieden unsere Gedanken, unsere Sehnsucht und Liebe, kurz: unser Herz wird zu ihm hingerichtet sein und bei ihm weilen; ist aber unser Schatz, der Gegenstand unserer Liebe und unsers Strebens etwas Irdisches, so ist unser Herz auch dahin gerichtet, klebt an der Erde. Vgl. Luk. 12, 33. 34.

V. 22 f.: „Des Leibes Leuchte ist das Auge. Wenn nun dein Auge gesund ist, wird dein ganzer Leib erhellt sein; wenn aber dein Auge krank ist, wird dein ganzer Leib verfinstert sein. Wenn nun das Licht, welches in dir ist, Finsterniß ist, wie groß (ist da) die Finsterniß!" oder nach der Vulgata: „wie groß wird da die Finsterniß selber sein!" Vgl. Luk. 11, 34—36. — Vielfach hat man diese beiden Verse für eine abgerissene Sentenz gehalten, die mit dem Vorhergehenden in gar keiner innern Verbindung stehe; aber mit Unrecht. Der Heiland hat uns im Vorhergehenden ermahnt, daß wir unser ganzes Streben zum Himmel richten sollen, daß während wir hier auf Erden sind, unser Herz d. h. unsere Liebe und Sehnsucht im Himmel sei; mit andern Worten: daß unser Erkennen und Wollen immerdar nach Oben, zu Gott hingerichtet sei. Erkennen und Wollen sind aber für den menschlichen Geist das, was die Augen für den Leib sind. Wie nämlich die Augen, fähig das Licht der Sonne in sich aufzunehmen und dadurch selbstleuchtend, auf die Höhe des menschlichen Gliederbaues hingestellt sind als Leuchter für den ganzen Leib und diesen, so lange sie klar und gesund sind, sicher auf allen Wegen und zu den Zielen seines irdischen Daseins

führen, so geben auch Erkennen und Wollen dem Geiste und Allem, was aus demselben hervorgeht, seine Richtung und zeigen ihm den Weg. Der menschliche Geist strebt aber seiner innersten Natur nach hinauf zu Gott, von dem er ausgegangen und zu dem er wieder zurückkehren soll, und in dem allein er wahre Ruhe finden kann. „Du Herr", ruft der heil. Augustin aus, „hast uns nach dir geschaffen, und unser Herz ist unruhig, bis es ruht in dir!" Stimmen nun Erkennen und Wollen mit dieser natürlichen Richtung des Geistes überein, dann ist das innere Auge einfältig (*ἁπλοῦς, simplex*) und gesund und daher auch fähig, das Licht der Gnade und Wahrheit, welches fortwährend von der Geistersonne, von Gott, ausströmt, in sich aufzunehmen. Alles, was dann der Mensch thut, ist licht und helle. Gehen aber Erkennen und Wollen fortwährend auf das Irdische, so ist das innere Auge blöde (*πονηρός*) und krank, und daher unempfänglich für das höhere Licht. Die Flamme des Geistes, welche ihrer Natur nach zum Himmel strebt, schlägt dann nieder, und das geschieht nicht ohne Rauch, der den Geist umqualmt und verdunkelt.

V. 24.: „Niemand kann zweien Herrn dienen; denn entweder wird er den einen hassen und den andern lieben, oder er wird einem anhangen und den andern verachten. Ihr könnet nicht Gott dienen und dem Mamon." Durch diesen Ausspruch begegnet Jesus der Frage: ob man denn nicht das Streben nach irdischen Dingen mit dem Streben nach dem Reiche Gottes verbinden könne? Er antwortet mit einem entschiedenen Nein! es heiße hier: *aut, aut!* Sein Erkennen und Wollen, seine Intention, zugleich zu Gott und zur Welt, also sein inneres Auge zugleich nach Oben und nach Unten richten, könne der Mensch ebensowenig, als zu einer und derselben Zeit zweien entgegengesetzten Herrn dienen. Seit dem Sündenfalle ist der Teufel der Fürst dieser Welt; Jeder also, welcher der Welt dient, ist zuletzt ein Diener des Teufels. Teufelsdienst und Gottesdienst läßt sich aber unmöglich verbinden. Vgl. Luk. 16, 13. — *ἀντέχεσθαί τινος* = „sich an Jemanden halten, ihm anhangen." Das Wort *μαμωνᾶς* (nicht *μαμμωνᾶς*) ist aus dem Chaldäischen genommen = מָמוֹנָא, und heißt „Reichthum"; hier, in Verbindung mit *δουλεύειν* und im

Gegensatze zu θεῷ, personificirt: das Idol des Reichthums (Plutus).

V. 25 ff.: „Darum", weil man nämlich Gott und dem Mamon nicht zugleich dienen kann, der Mamonsdienst aber in der Regel einerseits aus zu großer Sorge für die irdischen Bedürfnisse andrerseits aus Mangel an Vertrauen auf Gott hervorgeht, „sage ich euch: Seid nicht (ängstlich) besorgt für euer Leben, was ihr essen (und was ihr trinken), noch auch für euren Leib, was ihr anziehen sollet. Ist nicht das Leben mehr als die Speise und der Leib (mehr) als der Anzug?" Man denke hinzu: Wenn nun Gott dir jenes (Leben und Leib) gegeben hat, so wird er dir auch dieses (Nahrung und Kleidung) geben. Vgl. Luk. 12, 22 ff. Das καὶ (Lachm. ἢ) τί πίητε fehlt bei Lukas und auch hier fehlt es im Cod. Sinait., in einigen Minuskeln, mehreren Versionen (auch Vulg.) und bei vielen Vätern. — Um aber in seinen Zuhörern das Vertrauen auf Gottes Fürsorge zu wecken, weiset Jesus sie V. 26. zuerst hin auf die vernunftlosen Geschöpfe, welche ohne für ihren Unterhalt ängstlich besorgt zu sein, doch von dem Schöpfer der Natur ernährt werden: „Sehet doch hin auf die Vögel des Himmels, daß sie nicht säen noch erndten noch in Scheunen sammeln, und euer himmlischer Vater ernährt sie. Seid ihr nicht viel vorzüglicher als sie?" könntet ihr also nicht mit noch viel größerer Zuversicht darauf rechnen, daß der himmlische Vater euch nicht verlassen wird? ist mithin eure Sorge nicht thöricht? πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ = עוֹף הַשָּׁמַיִם, sind die unter dem Himmel d. i. in der Luft sich aufhaltenden und in dieser weiten freien Höhe völlig sich selbst überlassenen Vögel. — διαφέρειν τινός eigentlich: „sich von Jemanden unterscheiden", dann: „vorzüglicher sein als Jemand." Wegen des im Verbo enthaltenen Comparativbegriffes steht auch μᾶλλον, wo man sonst πολὺ erwarten sollte. — V. 27. Christus weiset dann zweitens darauf hin, wie der Mensch in seiner physischen Existenz durchaus abhängig sei von Gott, also eine ängstliche Sorge dafür ganz und gar unnütz sei: „Wer von euch aber kann durch Sorgen zu seinem Lebensfaden Eine Elle hinzusetzen?" — Das Wort ἡλικία hat eine doppelte Bedeutung: es heißt sowohl **„Statur, Größe"**, als auch **„Lebensdauer, Alter."** In

ersterer Bedeutung hat die Vulgata es gefaßt, vielleicht durch das πῆχυν ἕνα darauf geleitet: *quis - - potest adjicere ad staturam suam cubitum unum?* Allein diese Bedeutung paßt nicht gut zum ganzen Gedankengange. Denn nach dem Contexte soll hier etwas Geringes ausgedrückt werden; der Leibesgröße aber eine Elle zusetzen wäre, da der Mensch gewöhnlich nicht über drei Ellen groß wird, etwas Ungeheures, woran wohl Niemand denkt. Auch ist im Vorhergehenden von der Erhaltung des Lebens die Rede. Daher nehmen wir besser ἡλικία in der Bedeutung von „Lebensdauer" und πῆχυν ἕνα bildlich = um ein Geringes. Indem wir ἡλικία durch Lebensfaden übersetzt haben, konnten wir das Bild beibehalten. Der Sinn ist also: Niemand kann seine Lebenszeit auch nur um ein Geringes verlängern.

V. 28 f. Was von dem Leben überhaupt gilt, das gilt auch insbesondere von der Kleidung: ein aufmerksamer Blick auf die Natur lehrt uns, daß wir die ängstliche Sorge für Kleidung ablegen können. Alle Gebilde der Natur tragen ihre angemessene Kleidung und zwar eine solche, die Alles, was menschliche Kunst irgend hervorbringen kann, weit übertrifft. Die Kunst ist ja immer nur eine schwache Nachahmerin der Natur. Daher: „Und was machet ihr euch Sorge um die Kleidung? Betrachtet die Lilien des Feldes, wie (anmuthig und schön) sie emporwachsen! sie mühen sich nicht, auch spinnen sie nicht", um sich nämlich ihr Kleid zu bereiten. — κρίνον = שׁוּשַׁן, Lilie, welche im Orient vielfach wild wächst. — Die am meisten verbürgte Lesart ist der Plural: αὐξάνουσι, κοπιῶσι, νήθουσι statt αὐξάνει u. s. w. Der Plural bezeichnet die Lilien nicht als Masse, sondern als einzelne, und zwar wie persönlich betrachtet. Vgl. Win. S. 456 β. — V. 29.: „Ich sage euch aber, daß nicht einmal Salomon in all' seiner Herrlichkeit d. i. wenn er sich in seinem ganzen Herrscherglanze zeigte, angethan war, wie eine von diesen."

V. 30 f. Folgerung aus dem Vorhergehenden: „Wenn aber Gott das Gras des Feldes, welches heute ist und morgen in den Ofen geworfen wird, also bekleidet, (wird er) nicht um Vieles mehr euch (bekleiden), Kleingläubige?" Hat Gott, der wunderbare Bildner des Alls, sogar das Kleinste und Unbedeutendste in ein schönes Gewand

gehüllt, um wie viel mehr kann der Mensch, der König der Natur, rücksichtlich seiner Kleidung auf Gott vertrauen? — Unter χόρτος sind wieder die vorher genannten Lilien zu verstehen, die wegen ihrer schilfartigen Blätter zu den Gräsern gehören und hier mit dem Genusnamen genannt werden, um sie als etwas Geringfügiges zu bezeichnen. Das εἰς κλίβανον βαλλόμενον erklärt sich aus der Sitte des Morgenlandes, wegen Holzmangel zum Heizen der Backöfen sich getrockneter Pflanzen zu bedienen. — οὐ πολλῷ μᾶλλον ὑμᾶς scil. ἀμφιέσει. Der Ausdruck ὀλιγόπιστοι bezeichnet diejenigen, „die ein geringes Vertrauen haben", קְטַנֵּי אֲמָנָה bei den Rabbinen.

V. 31 ff.: „So sorget nun nicht und sprechet: Was sollen wir essen oder was sollen wir trinken oder was sollen wir umthun? Denn nach allem diesen trachten die Heiden. Denn es weiß euer himmlischer Vater, daß ihr alles dessen bedürfet." Zu V. 31. vgl. V. 25. Ueber den Plural ἐπιζητοῦσι s. zu V. 28. Die Lesart ἐπιζητεῖ ist Correktur nach Luk. 12, 30. — Die Heiden, welche nicht an einen lebendigen, allwissenden Gott und an seine gütige Fürsehung, sondern an ein blindes Schicksal glaubten, konnten ängstlich besorgt sein um das Zeitliche, nicht aber der Christ, der an einen allwissenden Gott glaubt und weiß, daß dieser Gott für die Menschen ein Vater ist, der mit Liebe für seine Kinder Sorge trägt. — V. 33. Die Heiden, welche von keiner Unsterblichkeit, von keinem Leben nach dem Tode wußten, strebten natürlich darnach, das irdische Leben möglichst zu genießen; nicht so der Jünger Christi. Wornach dieser mit allem Eifer streben, worum er mit aller Sorgfalt sich bemühen soll, das ist das Reich Gottes und die Gerechtigkeit, welche er (Gott) als die unerläßliche Bedingung zur Erlangung des Bürgerrechts in seinem Reiche fordert: „Suchet aber zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit; und dieß alles wird euch hinzugefügt werden." — Die richtige Lesart ist: τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ. Die Lesart bei Lachm. und Tischend. (ältere Ausg.): τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ, ist nur von B. bezeugt. — In dem πρῶτον liegt angedeutet, daß wir für das Zeitliche auch wohl sorgen dürfen; nur soll dieß eine Nebensorge sein. Unsere Haupt-

sorge soll immer darauf gerichtet sein, uns wahrhaft vor Gott zu rechtfertigen, um so befähigt zu werden, als Mitbürger in sein Reich, welches in Christo offenbar geworden ist, einzutreten. Ist dieß der Fall, so wird uns das Irdische gleichsam als eine Nebensache mit in den Kauf gegeben werden (προστεθήσεται). Zum ganzen Sinne vgl. Ps. 36, 25.: „Jung bin ich gewesen, alt bin ich geworden; aber den Gerechten sah ich nie verlassen, noch seinen Saamen geh'n nach Brod." Besonders 1 Kön. 3, 12 f.

V. 34. Zusammenfassender Schluß des von V. 25. an Gesagten: „Mithin sorget nicht auf morgen." Damit wird nicht die ängstliche Sorge für heute erlaubt, sondern es wird die Sorge für den folgenden Tag genannt, weil diese die gewöhnliche ist. Im Begriffe der Sorge liegt immer eine Beziehung auf das Kommende; das Gegenwärtige erscheint als bereits besorgt. Außerdem sollen wir nach V. 11. für den heutigen Tag mit gläubigem Vertrauen beten: „Unser nöthiges Brod gib uns heute." — „Denn der morgige Tag wird für sich (so, wenn wir mit Lachm. und Tischend. nach den bedeutendsten Zeugen bloß ἑαυτῆς lesen; nach der Lesart τὰ ἑαυτῆς wäre zu übersetzen: „für das, was ihn angeht") sorgen", d. h. der morgige Tag wird ohnehin seine Sorgen haben, aber auch seine Hülfsquellen finden; laß ihm also seine Sorge. Außerdem: „Genug hat der (betreffende) Tag d. i. jeder Tag, den ihr erlebt, an seinem Uebel." Der „Tag" ist hier personificirt, und die Sache so dargestellt, als ob jeder Tag das Leiden empfände und beklagte, mit welchem unsere Sündenschuld die Zeit erfüllt hat (Augustin.). Der Sinn ist: jeder Tag hat seine Last; vermehre also die Last des heutigen Tages nicht unnöthiger Weise durch ängstliche Sorge für den morgigen Tag. Eine solche Gesinnung, die aus lebendigem Vertrauen auf Gottes weise Fürsehung hervorgeht, ist aber himmelweit verschieden von dem epikureischen Leichtsinne, der sich in den Worten des Horaz ausspricht: „Carpe diem, quam minime credulus postero", und: „Laetus in praesens animus, quod ultra est, oderit curare." — Im Allgemeinen liegt in diesen Worten die wichtige Ermahnung, daß wir in der Gegenwart und für dieselbe, und nicht immer in der Zukunft leben sollen. Hier und jetzt sollen wir arbeiten, wirken, dulden, leiden; wir sollen im wahren Sinne des Wortes die Zeit haben d. h. den gegenwärtigen Augenblick

benutzen. Was die Zukunft bringt, weiß Gott allein. — *ἀρκετόν* scil. *ἐστί* statt *ἀρκετή*, wie das bekannte „*triste* lupus stabulis; *varium* et *mutabile* femina." — Die Ausdrücke *κακία*, *κακότης*, *πονηρία* kommen nicht selten bei den Klassikern und auch bei den LXX als Bezeichnung des physischen Uebels vor.

f) Von dem Verhalten der Bürger im Reiche Gottes zu einander, 7, 1—6. — Die Bürger im christlichen Gottesstaate sollen zunächst nachsichtig urtheilen über ihre Mitbürger und sich zuerst selbst bessern, wenn sie Andere richten und zurechtweisen wollen. Vgl. Luk. 6, 37 ff.

V. 1 f.: „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet. Denn mit welchem Gerichte ihr richtet, werdet ihr gerichtet werden, und mit welchem Maaße ihr messet, wird euch gemessen werden." — *κρίνειν* steht hier nicht gradezu im Sinne von *κατακρίνειν*, wie Einige wollen, sondern heißt bloß „richten, beurtheilen." In jeder lieblosen Beurtheilung — und nur von einer solchen ist, wie das Folgende zeigt, hier die Rede — liegt aber von selbst eine Verurtheilung. In der göttlichen Weltordnung herrscht nun in einem gewissen Sinne ein strenges jus talionis: wie wir gegen unsere Mitmenschen gehandelt haben, so wird uns wiedervergolten werden, häufig schon hier auf Erden, sicher aber im letzten Gerichte. Vgl. Jak. 2, 13. Mark. 4, 24. Zu *κριθῆτε* u. s. w. ist *ὑπὸ τοῦ θεοῦ* hinzuzudenken.

V. 3 ff. Alles lieblose Urtheilen und Richten über Andere entspringt aus Mangel an Selbstkenntniß und zuletzt aus Selbstsucht. Für unsere eigenen Fehler sind wir blind, für die Fehler unserer Mitmenschen haben wir Argusaugen. Sähen wir immer klar unsere eigenen Fehler, fühlten wir unser eigenes Sündenelend in seiner ganzen Größe, dann würden wir es nicht wagen über Andere zu urtheilen. Diesen Gedanken drückt der Heiland in einem Bilde aus: „Was aber siehest du den Splitter, der im Auge deines Bruders ist, bemerkest aber nicht den Balken, der in deinem Auge ist?" Der Ausdruck *κάρφος* = *festuca* ist das Bild eines geringen moralischen Fehlers. Diesem gegenüber steht *δοκός* = *trabs* als Bild eines großen Fehlers. Der Gegensatz im Bilde selbst hat etwas Hyperbolisches, ist aber wahrscheinlich bei den Juden schon

sprüchwörtlich gewesen. *) V. 4 f. So richten, daß dadurch der Mitmensch gebessert wird, kann nur derjenige, welcher zuerst sich selbst scharf gerichtet und von Fehlern gereinigt hat. Daher: „Oder wie darfst du sprechen zu deinem Bruder: Laß, ich will den Splitter aus deinem Auge ziehen! und siehe, der Balken ist in deinem Auge? Du Heuchler! ziehe zuerst den Balken aus deinem Auge, und alsdann magst du genau zusehen, daß du herausziehest den Splitter aus dem Auge deines Bruders." — Jesus nennt denjenigen, welcher seine eigenen größern Fehler übersieht und die kleinern seines Mitmenschen bessern will, einen Heuchler, weil er eben dadurch, daß er Andere bessern will, sich als gut und fehlerlos, also als ein Anderer, wie er wirklich ist, darstellt. — διαβλέψεις = *intenta acie spectabis* (Meyer).

V. 6. Hat der Heiland im Vorhergehenden gewarnt vor lieblosem Richten über Andere und seine Zuhörer ermahnt, zuerst an der eigenen Besserung zu arbeiten, bevor sie ihre Mitmenschen bessern wollen, so warnt er hier vor dem andern Extreme, nämlich vor einer rücksichtslosen Vergeudung des Heiligen an Unverbesserliche aus Mangel an Urtheil. Richten, d. i. über die Schuld eines Menschen bestimmen, dürfen wir nicht; wohl aber dürfen und sollen wir, wo es unsers Amtes ist, urtheilen d. i. über den faktischen Zustand eines Menschen uns Klarheit verschaffen. Daher: „Gebet das Heilige nicht den Hunden noch auch werfet eure Perlen vor die Schweine, damit sie dieselben nicht zertreten mit ihren Füßen und sich umwenden und euch zerreißen." Nach alttestamentlichem Sprachgebrauch bezeichnet τὸ ἅγιον vorzugsweise die Opfergaben, blutige sowohl als unblutige, insoweit sie den Priestern zum Genusse und Lebensunterhalt bestimmt waren, also das Opferfleisch und Opferbrod (vgl. 3 Mos. 22, 2 ff.). Diese Opfergaben mußten von den Priestern und Opfernden verzehrt und durften nicht zum profanen Gebrauche

---

*) Bava bathra f. 15, 2. heißt es: „In den Tagen, wo die Richter selbst gerichtet wurden, sprach der Richter zu einem: Reiß den Splitter aus deinem Auge! worauf jener antwortete: Reiß den Balken aus deinem Auge!" Noch andere Beispiele s. bei Tholuck, Bergpr. S. 438.

verwandt noch viel weniger den Hunden vorgeworfen werden. Ohne Bild bezeichnet dann τὸ ἅγιον die Gnadenmittel, die hh. Sakramente, die gleichsam Theile des Einen Opfers Christi sind. „Hunde" aber sind solche Menschen, die eine hündische Natur haben, also bissig sind, Alles anbellen und begeifern, kurz: die hartnäckigen Religionsspötter (vgl. Phil. 3, 2.). Die μαργαρῖται endlich bedeuten die einzelnen Lehren des Christenthums, die gleichsam kostbare Perlen sind für den, welcher sie mit gläubigem und reinem Herzen annimmt. Diese Perlen soll man nicht wie Eicheln und Erbsen den Schweinen d. i. den säuischen, unreinen, wollüstigen Menschen (vgl. 2 Petr. 2, 22.) vorlegen, weil diese sie in den Koth, der ihr Element ist, treten, sie zu ihrer Gemeinheit herabziehen, und dann sich voll Wuth oft gegen den Geber wenden und ihn zerreißen d. i. den Lehrer des Evangeliums moralisch durch Lästerung und physisch durch Verfolgung zu verderben suchen. — Aus dieser Vorschrift des Herrn entsprang in der Kirche der ersten Jahrhunderte die disciplina arcani (vgl. Döllinger, Kirchengesch. Bd. 1. S. 290 f.).

g) Ueber das Petitionsrecht im christlichen Gottesstaate, V. 7—11. Vgl. Luk. 11, 9—13.

V. 7 ff.: „Bittet, so wird euch gegeben werden; suchet, so werdet ihr finden; klopfet an, so wird euch aufgethan werden." Die drei Imperative αἰτεῖτε, ζητεῖτε und κρούετε bilden eine Klimax und sollen ausdrücken, daß unser Gebet angelegentlich und beharrlich sein müsse. — V. 8. Begründung: „Denn Jeder, der bittet, empfängt u. s. w." Christus spricht hier ohne alle Einschränkung „Jeder". Jedes wahre Gebet d. h. jedes Gebet, welches aus innerm Bedürfniß des Herzens hervorgeht und auf das wahrhaft nothwendige Gut geht, wird von Gott erhört. Denn er ist stets bereit, uns alles Nothwendige zu geben, und er will für uns nur das Gute. Der wahre Beter drückt also in seinem Gebete eigentlich nur den Willen Gottes aus, der immer geschieht.

V. 9 ff. Die Partikel ἤ führt einen neuen Grund ein: Oder geschieht es unter Menschen anders? erhält da nicht der Bittende, um was er inständig anhält? — Was die Construktion angeht, so ist, veranlaßt durch den Zwischensatz: ὃν αἰτήσει - - ἄρτον, die erste Fragestruktur ἤ τίς . . . abgebrochen und mit μὴ λίθον eine neue begonnen: „Oder welcher Mensch

von euch, den sein Sohn um Brod bittet, — doch nicht einen Stein wird er ihm hingeben?" Es sind hier zwei Fragen vermischt: „wer ist unter euch - - der gäbe?" und: „wenn einer gebeten würde - -, der würde doch nicht geben?" Vgl. Win. S. 454. — V. 10.: „Oder auch um einen Fisch bittet er, — doch nicht eine Schlange wird er ihm hingeben?" Das Bild in diesen beiden Fragen beruht auf der Aehnlichkeit eines Brodkuchens mit einem Steine und eines Fisches mit einer Schlange. — V. 11. enthält dann den Schluß aus dem Vorhergehenden a minori ad majus: Handeln so die Menschen, die doch Sünder (*πονηροί*) sind, gegen ihre Kinder, um wie viel mehr wird Gott, der Allgute, gegen die Menschen, die ja auch seine Kinder sind, also handeln. — *δόματα ἀγαθά* = „heilsame Gaben", Gegentheil des Steins und der Schlange. Statt des folgenden *ἀγαθά* hat Luk. 11, 13. *πνεῦμα ἅγιον*, den Inbegriff aller Gaben und Gnaden Gottes.

V. 12. Dieser Vers gehört eigentlich hinter V. 5. Der Heiland faßt hier alle Regeln, die über das Verhalten der Bürger im Reiche Gottes gegen einander gegeben werden können, in Eine Sentenz zusammen: „Alles also, was ihr etwa wollet, daß euch die Leute thun, so thuet auch ihr ihnen." Statt *οὕτως* sollte man erwarten *ταῦτα*: Jesus geht aber von der Materie auf die Form über, um anzudeuten, daß auch die Art und Weise des Wollens gleich sein müsse: „was und wie ihr wollet - - das und so thuet auch ihnen." — Begründend fügt Jesus hinzu: „Denn das ist das Gesetz und die Propheten" d. h. das ist der wesentliche Inhalt des moralischen Theils des alten Testamentes. Aehnlich heißt es Gal. 5, 14.: „Denn das ganze Gesetz wird in Einem Gebote erfüllet, in diesem: Du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst." Auch in der Synagoge vor Christus war diese Summe des Gesetzes nicht unbekannt. Der Ausspruch Hillel's, des Großvaters Gamaliel's, lautete: „*Quod tibi ipsi odiosum est, proximo ne facias; nam haec est tota lex*" (Babyl. Schabb. f. 31. 1.). Nur ist die Regel hier negativ gefaßt ähnlich wie in unserm: „Was du nicht willst, daß dir geschicht, das thu' auch keinem andern nicht."

h) Einzelne Schluß-Ermahnungen und -Warnungen, V. 13—23.

V. 13 f. Aus den hohen Anforderungen, welche im Vorhergehenden an die Mitbürger des Reiches Gottes gestellt werden, folgt von selbst, wie schwierig der Eintritt in dieses Reich sei, und wie Wenige dahin gelangen. Diese Schwierigkeit wird hier dargestellt unter dem Bilde eines engen Thores und eines schmalen Pfades, der in die Stadt des ewigen Lebens führt: „Gehet hinein durch die enge Pforte; denn weit ist die Pforte und breit der Weg, welcher in's Verderben führt, und Viele sind, die durch dieselbe hineingehen", nämlich in's Verderben. — *δι' αὐτῆς* scil. *πύλης*, nicht *ὁδοῦ*. Zum Bilde vgl. Cebetis tabul. c. 12. — V. 14. lesen wir mit Griesb., Scholz, Lachm. nach überwiegenden Zeugen: *τί στενή*, und nicht mit Tischend.: *ὅτι στενή*. Das *τί* ist aber = מָה, *quam:* „Wie enge ist die Pforte und wie schmal der Weg, der zum Leben führt, und (wie) Wenige sind, die ihn finden!" Die beiden Thore sind hier im Anfange und nicht am Ende des jedesmaligen Weges zu denken, da *πύλη* beide Male vor *ὁδός* steht. Das weite Thor und der breite Weg sinnbilden die sinnliche Natur, die böse Begierlichkeit; dieser zu folgen, macht dem Menschen keine Mühe, ist ihm vielmehr angenehm. Daher sind Viele, welche auf dieser offenen Heerstraße des Verderbens wandeln. Das enge Thor aber bezeichnet die wahre Buße, und der schmale Weg die Selbstverläugnung und Abtödtung, die genaue Beobachtung der göttlichen Gebote, also das, was zu üben große Mühe kostet, und der sinnlichen Natur keinen weiten Spielraum läßt. Daher sind Wenige, die diesen Heilsweg einschlagen. — Das weite Thor und der breite Weg bieten sich dem Menschen von selbst dar; er braucht nur seiner Natur, seiner Neigung zu folgen, um dahin zu gelangen: „hanc (scil. viam latam) etsi non quaerant, omnes tamen inveniunt, *quia in ea nati*" (Glos. ord.). Das enge Thor und der schmale Weg müssen aber gesucht und gefunden werden; daher *εὑρίσκοντες* (vgl. noch Luk. 13, 24.). Wer aber mit heroischem Entschlusse einmal durch das enge Thor eingetreten ist und nun rüstig auf dem schmalen Wege fortschreitet, der erfährt bald, daß das Joch des Herrn sanft (11, 29.) und seine Gebote nicht schwer sind (1 Joh. 5, 3.).

V. 15 ff. Um nun den rechten Weg zum Heile zu finden,

muß man sich vor falschen Lehrern, die irre leiten, hüten; daher die Warnung vor diesen: „Hütet euch aber vor den falschen Propheten, welche zu euch in Schaafskleidern kommen, innerlich aber reißende Wölfe sind. An ihren Früchten *(a fructibus eorum,* Vulgata, nicht *ab ipsis frugibus)* werdet ihr sie erkennen." — Die ψευδοπροφῆται sind falsche christliche Lehrer, vor denen der Heiland im Voraus warnt. Bei ἐνδύμασιν προβ. darf man nicht an wirkliche Schaafpelze denken und darin eine Hinweisung auf die alte Prophetentracht finden (vgl. 3, 4. Hebr. 11, 37.); vielmehr soll es nur ein Bild sein von bloß äußerlicher Unschuld und Sanftmuth: Sie kommen zu euch, der Außenseite nach unschuldig, sanft und milde, innerlich aber mit der Absicht, euch zu verderben, also mit grimmiger Wolfsnatur. Das Criterium, woran man diese falschen Lehrer erkennt, sind ihre Früchte d. i. ihre Werke, ihr Wandel. Es ist dieß ein allgemein menschliches und sittliches Criterium; ein christlich-dogmatisches Criterium, woran falsche Lehrer von wahren zu unterscheiden sind, haben wir 1 Joh. 4, 2 f.: „Jeder Geist, der bekennet, daß Jesus Christus im Fleische gekommen sei, ist aus Gott. Und jeder Geist, der Jesum aufhebt, ist nicht aus Gott" (vgl. 1 Kor. 12, 3.). — Jesus macht dann V. 16 ff. (vgl. Luk. 6, 43 ff.) an einigen aus der Natur genommenen Beispielen klar, wie jedesmal die Frucht das innere Wesen des Producirenden charakterisire: „Man sammelt doch nicht Trauben von den Dornen oder Feigen von den Disteln? — So bringt jeder gute Baum gute Früchte; der faule Baum aber bringt schlechte Früchte." — οὕτως = „so", wie die vorigen Beispiele lehren; Uebergang vom Besondern zum Allgemeinen der Vergleichung. — σαπρὸν δένδρον ist ein fauler, morscher Baum. — Derselbe Gedanke wird V. 18. negativ noch nachdrücklicher ausgesprochen: „Nicht kann ein guter Baum u. s. w." Der Heiland will sagen: Wie es in den physischen Gesetzen der Natur begründet liegt, daß die Frucht der innern Natur des Baumes entspricht, daß also die Frucht die innere Natur des Baumes charakterisirt, ebenso liegt es in den psychischen Gesetzen des Menschen begründet, daß seine innere Natur in seinen Werken, in seinem Wandel endlich zu Tage tritt, wenn derselbe auch eine Zeit lang sein Inneres zu verdecken vermag ver-

möge seiner freien Selbstbestimmung. — V. 19.: „Jeglicher Baum, der nicht gute Frucht bringt, wird abgehauen und in's Feuer geworfen" (vgl. 3, 10. Luk. 3, 9.), — ein Nebengedanke, der hier nur eingeschaltet wird, um gleich auf das Endverderben hinzuweisen, was den falschen Lehrern bevorsteht. Zugleich liegt in dem μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν ausgedrückt, wie es nicht genug ist, daß der christliche Lehrer nur keine schlechten Früchte hervorbringe, sondern daß er, um dem Verderben zu entrinnen, positiv gute Früchte bringen müsse. Denn nicht nur der Baum, welcher schlechte, sondern auch der Baum, der keine guten Früchte bringt, wird abgehauen und verbrannt. Das οὖν, welches Einige hinter πᾶν lesen, macht eine falsche Verbindung, und ist als zu schwach bezeugt mit Recht von Tischendorf gestrichen. — V. 20. ist Folgerung (ἄραγε) aus V. 18. und Wiederholung von V. 16.

V. 21 ff. Was Jesus eben speciell von den Lehrern gesagt, daß es nämlich auf ihre Werke, auf ihren Wandel ankomme, das sagt er hier allgemein von allen Mitbürgern im christlichen Gottesstaate: „Nicht jeder, der zu mir spricht: Herr, Herr! wird in das Himmelreich eingehen, sondern wer da thut den Willen meines Vaters, der im Himmel ist." Also nicht die bloße Annahme, sondern die Vollbringung der Reichsgesetze, oder mit andern Worten: nicht der bloße leere Glaube, sondern der in guten Werken fruchtbringende Glaube charakterisirt den ächten Bürger im Reiche Gottes. — Mit κύριε, chaldäisch רַב oder מָר, pflegten die Juden ihre Weisen und Lehrer anzureden. Im N. T. wurde das Wort — mit Beziehung auf Ps. 110, 1. — die messianische Anrede (Joh. 13, 13 f.), und in der Kirche selbst „die Summe des Bekenntnisses, indem sich die volle Erkenntniß von der Hoheit der Person Christi hineinlegte. Vgl. 1 Kor. 12, 3. Phil. 2, 11." (Meyer). Das zweimalige κύριε soll das Angelegentliche, Inbrünstige ausdrücken (vgl. 25, 11.). Jesus will also sagen: Zum Eintritt in das vollendete Gottesreich genügt es nicht, mich als Lehrer und Messias bloß anzuerkennen und zu bekennen, mit andern Worten, bloß zu glauben, sondern dazu ist erforderlich die treue Haltung der Reichsgesetze, die ein Ausdruck des göttlichen Willens sind. — V. 22 f.: „Viele werden zu mir an jenem

Tage sprechen: Herr, Herr! haben wir nicht in deinem Namen geweissagt und in deinem Namen Dämonen ausgetrieben und in deinem Namen viele Wunder gethan? — Und dann werde ich ihnen offen bekennen: Niemals habe ich euch gekannt, weichet von mir ihr Uebelthäter!" Also: wenn auch Jemand an jenem Tage des Gerichts, wo die ächten und falschen Mitbürger des irdischen Gottesreiches für immer von einander geschieden werden, nachweisen könnte, daß er das Charisma der Prophetie und der Wunderheilungen gehabt habe, so wird dennoch Christus ihn nicht als den Seinigen, als Bürger in seinem vollendeten Reiche anerkennen, wenn er nicht hienieden die Reichsgesetze gehalten hat. — Das Verbum *προφητεύειν* bezeichnet, ebenso wie das entsprechende hebräische נִבָּא, הִתְנַבֵּא, nicht bloß das Vorhersagen der Zukunft, sondern überhaupt das Reden im Zustande göttlicher Begeisterung. Ueber die verschiedenen Charismen überhaupt s. zu Röm. 12, 6 ff. 1 Kor. 12, 1 ff. und über das Charisma der Prophetie und der Wunderheilungen insbesondere s. zu 1 Kor. 12, 9. Die Charismen sind nach dem heil. Thomas „gratiae gratis datae, quae primum et per se referuntur ad salutem alterius", die also beim Empfänger nicht nothwendig die gratia sanctificans voraussetzen. Vgl. 1 Kor. 13, 2. In der ersten Kirche traten bei der überströmenden Fülle des heil. Geistes, die sich über die Gemeinde ergoß, diese Geistesgaben mehr hervor, als in der spätern Zeit. — Das dreimal wiederholte und mit Nachdruck vorangestellte *τῷ σῷ ὀνόματι* d. i. ausgerüstet mit deiner Kraft, bezeichnet das Moment, worin die Betreffenden ihren Anspruch auf das Gottesreich geltend machen. — Das *γιγνώσκειν* V. 23. ist von jener Kenntniß, die in der Lebensgemeinschaft beruht, also von dem faktischen Erkennen und Anerkennen zu verstehen. Vgl. Gal. 4, 9. 2 Tim. 2, 19. Das *ἀποχωρεῖτε κ. τ. λ.* ist aus Ps. 6, 9. Vgl. unten 25, 41.

i) Der Epilog der ganzen Bergpredigt oder die sogenannte *peroratio*, V. 24—27. Vgl. Luk. 6, 47 ff.

V. 24 ff. Durch *οὖν* wird dieser prachtvolle, majestätische Epilog als Folgerung aus dem unmittelbar Vorhergehenden eingeführt: Da das am letzten Gerichte Entscheidende nicht das

bloße Bekenntniß sein wird, sondern der Ernst des Willens, so kommt bei dieser Rede, welche eben diesen göttlichen Willen darlegte, alles an auf die That. Und dieses wird eingeschärft unter dem Bilde eines klugen Mannes, der sein Haus auf einen Felsen baut, im Gegensatze zu einem Thörichten, der sein Gebäude auf Sand errichtet. — Die am meisten verbürgte Lesart V. 24. ist *ὁμοιώσω αὐτόν;* dann ist *πᾶς ὅστις* als *Nominat. absol.* (vgl. 10, 14. 32. 12, 36.) mit rhetorischem Nachdrucke vorangestellt. Die von Lachm. recipirte Lesart *ὁμοιωθήσεται* ist aus V. 26. herübergenommen. — „Jeder also, der diese meine Worte hört und sie thut — vergleichen werde ich ihn einem klugen Manne, der sein Haus auf den Felsen baute. Und es goß herab der Regen, und es brachen herein die Ströme, und es weheten die Winde und stürmten wider jenes Haus, und es fiel nicht; denn es war auf den Felsen gegründet. Und Jeder, der diese meine Worte hört und sie nicht thut, der wird verglichen werden einem thörichten Manne, welcher sein Haus auf den Sand baute. Und es goß herab der Regen, und es brachen herein die Ströme, und es weheten die Winde und stießen wider jenes Haus, und es fiel, und sein Fall war groß." — Viele Ausleger fassen *ὁμοιοῦν* im Sinne von faktischem Gleichmachen, und beziehen das Futur. *ὁμοιώσω*, *ὁμοιωθήσεται* auf den Tag des Gerichts: „ich werde ihn am Tage des Gerichts gleich machen (d. i. faktisch als gleich darstellen) einem klugen Manne." Allein passender nehmen wir *ὁμοιοῦν* in der Bedeutung von *comparare*; dann bezeichnet das Futur. das, was immer so sein wird. — Der Sinn dieser schönen Stelle ist: Wer Christi Wort hört und sein Leben darnach einrichtet, dessen Glaubensgebäude steht festgegründet auf dem Felsen, der da ist Christus. Und es mögen die Schauer der Leiden auf ihn sich ergießen, und es mögen die Ströme der Verfolgungen wider ihn rauschen, und es mögen die Stürme der Versuchungen über ihn brausen, — er wankt und fällt nicht. Wer hingegen Christi Wort bloß hört d. i. bloß äußerlich annimmt, aber nicht darnach lebt, der baut sich zwar auch ein Gebäude des Glaubens, aber er baut es auf den Sand der eigenen Meinung, so daß es die Stürme des Lebens nicht auszuhalten vermag. Nur durch praktische Ausübung

des Glaubenswortes wird der Glaube ein fester und unerschütterlicher, weil da der Mensch durch innere Erfahrung sich von der Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums überzeugt. Alle Verstandesdemonstrationen, und seien es auch die bündigsten, können diesen Erfahrungsbeweis nicht ersetzen. Der Fall dessen aber, der Christi Wort einmal gläubig angenommen hat, ist viel tiefer als der Fall desjenigen, welcher nie etwas davon gehört hat; daher das ernste und gewichtige Schlußwort: *καὶ ἦν ἡ πτῶσις αὐτῆς μεγάλη*.

V. 28 f. Zum Schlusse beschreibt der Evangelist noch den Eindruck, den die Bergrede auf die Zuhörer gemacht habe: „Und es geschah, als Jesus vollendet hatte diese Worte, da erstaunten die Schaaren gar sehr über seine Lehre." Und als Grund dieses Staunens wird V. 29. angegeben: „Denn er lehrte sie wie einer, der Vollmacht (oder: Gewalt) hat, und nicht wie ihre Schriftlehrer." — Es heißt *ἦν διδάσκων*. Die Umschreibung des Temp. finit. durch das Particip. Präsens mit dem Verbum *εἶναι* drückt das Ständige, Dauernde aus (Win. S. 311.). Viele nehmen *ἐξουσία* in der Bedeutung von Gewalt und erklären diese Worte mit dem h. Gregor so: Jesu Worte drangen tief in die Herzen der Zuhörer ein, übten eine innere Gewalt aus über die Menge. Alle fühlten sich ganz anders bewegt und erschüttert, als bei den Reden ihrer Lehrer, die bloße Worte ohne Geist und Leben waren. Was die Gesetzeslehrer lehrten war etwas Angelerntes und Ausstudirtes; was aber Jesus lehrte, war zuletzt er selber. Besser aber gefällt die Erklärung, welche schon Hieronymus andeutet, und welche *ἐξουσία* in der Bedeutung von Vollmacht (vgl. Luk. 4, 32. 36. Mark. 1, 22. 27.) nimmt: Was die Zuhörer in Erstaunen setzte, war, daß Jesus hier nicht bloß als Erklärer des A. T's auftrat, wie die Schriftlehrer, sondern als neuer Gesetzgeber, also als einer, der eine höhere göttliche Vollmacht hatte, so daß sie auf die Vermuthung kamen, er sei der Messias, und ihm nachfolgten (8, 1.).

§. 8. Einzelne Wunderheilungen Jesu. Berufung des Matthäus. Ueber das Fasten.

8, 1 — 9, 34.

Hat der Evangelist in der Bergpredigt Jesum als Gesetzgeber und König der sittlichen Ordnung im Gottesstaate dargestellt,

so schildert er ihn in den folgenden Wunderheilungen als Beherrscher und Wiederhersteller der physischen Natur. Da wir nun hier zu den Wundern des Herrn kommen, so wird es zum bessern Verständniß des Folgenden dienlich sein, wenn wir zuvor Einiges über die Wundermacht Christi im Allgemeinen vorausschicken. — Der Mensch war ursprünglich von Gott dazu bestimmt, die ganze irdische Natur zu beherrschen (vgl. 1 Mos. 1, 28 ff. 2, 15.). Wäre Adam treu geblieben, so würde diese vollkommene Herrschaft des Geistes über die Natur nicht als Wunderkraft erschienen sein, sondern als etwas Natürliches, Alltägliches und Gewöhnliches. Als er aber sündigte und damit aus seiner rechten Stellung zu Gott heraustrat, verlor er diese Herrschaft: als der Mensch von Gott abfiel, fiel auch die Natur von ihm ab, und diese, die ihm bisher eine dienende Magd gewesen, wurde fortan seine Tyrannin. Zugleich mit dem Abfalle des Menschen von Gott drang auch das Böse in die Naturwelt, so daß auch sie fortan nach Erlösung seufzte und sehnsüchtig auf ihren Heiland harrte (vgl. Röm. 8, 19 ff.). Und dieser Erlöser auch der Natur war Christus. Er, der als zweiter Adam an die Stelle des ersten trat, mußte die verlorene Herrschaft über die Natur wiedererlangen, und zwar in erhöhtem Maaße; denn es handelte sich hier nicht, wie beim ersten Menschen, bloß um eine ruhige und ungestörte harmonische Entwickelung, sondern zugleich um Ueberwindung aller jetzt vorhandenen feindlichen und ungöttlichen Kräfte und Zustände. Daher mußte sich bei Christus diese Herrschaft über die Natur durchweg als Wunderkraft gestalten; denn die menschliche Ohnmacht war jetzt das Natürliche, die Herrscherkraft aber das Uebernatürliche geworden. — Christus nun wirkte Wunder einestheils, um sich als Messias und Gottessohn zu beglaubigen (vgl. Joh. 5, 36. 10, 37 f. 16, 11 f.), andererseits und besonders aber, weil die Wunder wesentlich zu seiner Erlösungsthätigkeit gehörten. Durch die Sünde ist Elend, Krankheit und Tod in das Leben der Menschen und mannigfache Störung in das Leben der Natur eingetreten. Seine Aufgabe war es aber, alle Folgen der Sünde aufzuheben, und das rechte Verhältniß zwischen Geist und Natur wieder herzustellen. Und er that dieß partiell in seinen Wunderheilungen; vollständig wird die ursprüngliche Harmonie zwischen der Natur-, Geister- und Menschenwelt erst am Ende der Tage, wo

auch die letzte Folge der Sünde, der Tod, wird überwunden sein, wieder eintreten. Die Wunder Christi sind also die Anfänge, Vorbilder und Unterpfänder der dereinstigen vollen Erlösung.

I. Heilung eines Aussätzigen, V. 1—4. Vgl. Mark. 1, 40—45. Luk. 5, 12—16.

Diese Heilung findet sich bei Lukas a. a. O. vor der Bergpredigt und bei Markus a. a. O. nach der Heilung von Petri Schwiegermutter. Matthäus hat hier, die chronologische Ordnung außer Acht lassend, mehrere Wunder des Herrn zusammengestellt. Vgl. Tischend. Synops. evang. p. XXIX. Wieseler, Chronol. Synopse S. 306 f. V. 1. gehört also eigentlich vor V. 5 ff.

V. 1 ff. Die am meisten verbürgte Lesart ist: *καταβάντι δὲ αὐτῷ - - ἠκολούθησαν αὐτῷ:* dann ist das zweite *αὐτῷ* pleonastisch (vgl. V. 5. 23. 28. 9, 27. s. Win. S. 197.). Die Lesarten *καταβάντος δὲ αὐτοῦ* oder *καὶ καταβάντος αὐτοῦ* sind Correkturen. — „Als er aber von dem Berge herabstieg, folgten ihm viele Schaaren", weil sie seinen höhern Charakter ahnten (vgl. zu 7, 29.). — V. 2.: „Und siehe, ein Aussätziger kam, huldigte ihm und sprach: Herr, wenn du willst, kannst du mich reinigen." Der Aussatz, *λέπρα*, צָרַעַת, ist eine der gefährlichsten und scheußlichsten Krankheiten des Orients, vorzüglich in Aegypten, aber auch in Palästina einheimisch. Er zeigt sich zunächst auf der Oberhaut in Linsenflecken und Grindmälern, ergreift dann auch das Zellgewebe, die Fetthaut und selbst die Gebeine, das Mark und die Gelenke, so daß die Glieder zuletzt stückweise vom Leibe abfallen. Er ist in seinem Verlaufe langsam, steckt leicht an und erbt häufig auf die Kinder des damit Behafteten bis in's vierte Glied fort, jedoch so, daß die Aeußerungen der Krankheit immer schwächer werden. Man unterscheidet vier Arten von Aussatz; die gefährlichste ist die sogenannte Elephantiasis, gegen welche noch kein Heilmittel aufgefunden ist. S. Win. bibl. Real-Wörterb. u. d. W. *). — Im A. T. ist von dieser Krankheit die Rede 3 Mos. 13. Dort entwickelt der Gesetzgeber mit großer Genauigkeit die Diagnose ihres Anfangs und beauftragt die Priester mit

---

*) **Ein treffendes Gemälde von den innern Gemüthsleiden des Aussätzigen gibt Xavier de Maistre in seinem: „Der Aussätzige von Aosta."**

der Beaufsichtigung der davon Befallenen oder doch der Krankheit Verdächtigen. Welchen sie als wirklich Aussätzigen erkannten, den hatten sie für unrein zu erklären, und ein solcher war damit von dem nähern Umgange mit reinen Personen ausgeschlossen. Er mußte einen bestimmt vorgeschriebenen Anzug tragen, der ihn für Jedermann kenntlich machte. In der Regel sollten die Aussätzigen außerhalb der Städte abgesondert wohnen; eingesperrt darf man sie jedoch nicht denken, denn hier und an andern Stellen finden wir sie frei umhergehen. Wer von dem Aussatze genesen war, mußte sich nach 3 Mos. 14. gewissen Reinigungsfeierlichkeiten unter Anleitung der Priester unterwerfen und unter eigenthümlichen Ceremonien ein Opfer darbringen. S. Bähr, Symb. d. Mos. Cultus II. S. 512 ff. — Das Verb. προσκυνεῖν (nicht von κύων, so daß es soviel wäre als „anhündeln", sondern von κυνέω episch κύσσω = küssen) hat an sich keine religiöse Beziehung, sondern drückt zunächst nur den im Oriente gebräuchlichen Gestus der Verehrung aus: Die Hand an den Mund legen, sie mit einem Kusse gegen einen Andern ausstrecken, um diesem dadurch seine Ehrfurcht zu bezeigen. Wohl aber liegt in dem folgenden ἐὰν θέλῃς κ. τ. λ. angedeutet, daß der Kranke Jesum für einen Höhern als einen bloßen Menschen hielt. Es drückt sich darin ein fester Glaube an die Wunderkraft Jesu aus, die Ueberzeugung, daß er durch seinen bloßen Willen ihn heilen könne.

V. 3. Dem hypothetischen „Wenn du willst" antwortet Jesus mit einem bestimmten: „Ich will, werde rein!" und dem Willen entsprach die Wirkung: „und sofort ward gereinigt sein Aussatz." Vom Aussatze statt vom Aussätzigen wird hier das Gereinigtwerden prädicirt, wie auch wir sagen, daß die Krankheit statt der Kranke geheilt werde. Es heißt: „Und Jesus streckte seine Hand aus und berührte ihn." Bei vielen Heilungen Jesu fand eine solche körperliche Berührung statt. Warum dieß, da doch sein heiliger Wille die letzte Ursache der jedesmaligen Heilung war und dieser allein hinreichte? Einige glauben, der heilige, mit seiner Gottheit verbundene Leib Jesu sei der natürliche Leiter gewesen, durch welchen bei der Berührung die höhere Heilkraft in den kranken Organismus überströmte. Eine Analogie hierfür in der niedern Region findet man dann in dem animalischen Magnetismus, wo auch ein

Contakt stattfinden muß, um die magnetische Kraft dem andern Organismus mitzutheilen. Man kann dieser Erklärung ohne Bedenken beipflichten; denn das Wunderbare jener Heilungen Jesu, bei welchem eine solche Berührung stattfand, bleibt dabei doch bestehen. Vgl. die Heilung des blutflüssigen Weibes Mark. 5, 23 ff. Luk. 8, 41 ff. Allein der Hauptgrund ist doch wohl anderswo zu suchen. Wie nämlich unser Heiland in den heiligen Sakramenten seine höhern Gnaden mit äußern sichtbaren Zeichen verband, damit wir den Zeitpunkt des Eintritts derselben in uns genau wahrnehmen könnten, so wirkte er auch viele seiner Wunder unter solchen äußern Zeichen, um den Moment, wo seine höhere Kraft wirksam war, zu bezeichnen, damit so die Heilung unverkennbar als ein Wunder sich darstelle.

V. 4.: „Und Jesus sprach zu ihm: Siehe zu, daß du es Niemanden sagest, sondern gehe hin, zeige dich dem Priester und bringe die Gabe, welche Moses verordnet hat, ihnen zum Zeugnisse." — Jesus verbot dem Geheilten, von diesem Ereigniß Jemanden etwas zu sagen. Den Grund dieses Verbots ersehen wir aus der Parallelstelle Mark. 1, 45. Dieser Evangelist erzählt nämlich, daß der Geheilte ungeachtet des Verbots geschäftig war, das Wunder zu verbreiten, und daß dadurch eine so große Bewegung im Volke entstand, daß Jesus sich für einige Zeit zurückziehen mußte. Um also den schwärmerischen Messiashoffnungen der Menge keine Nahrung zu bieten und Volksaufläufe (Joh. 6, 14. 15.) zu verhindern, gab der Herr dieses Verbot. Vgl. 9, 30. 12, 16. u. a. St. Zwar war hier die Heilung vor dem Volke (V. 1.) geschehen; aber theils hatten doch vielleicht nur die Näherstehenden den Hergang der Sache hinlänglich gehört und gesehen, theils hatte Jesus bei seinem Verbote zugleich auch die Reise des Geheilten nach Jerusalem und seinen dortigen Aufenthalt im Auge. Damit läßt sich gut vereinen die Meinung Anderer (Olshaus., Schegg), daß häufig in den Geheilten selbst ein Grund mit zu diesem Verbote gelegen habe. Wenn nämlich diese Personen versucht waren, sich durch äußere Geschäftigkeit zu zerstreuen, so konnte die Absicht Jesu bei diesem Verbote sein, sie zur Einkehr in sich und zu ernster Selbstprüfung dadurch zu veranlassen. Daß dieses Motiv ihn oft dabei leitete, wird besonders durch den Umstand wahrscheinlich, daß wir auch grade entgegengesetzte Fälle

antreffen, wo der Herr ermahnt zur Verkündigung dessen, was Gott durch ihn gethan. Vgl. Mark. 5, 19., und unten zu 8, 34. — Dann befiehlt Jesus dem Geheilten, sich dem Priester zu zeigen; denn den Priestern lag es nach 3 Mos. 13. ob, zu entscheiden, ob Jemand vom Aussatze geheilt sei oder nicht. Wurde er für geheilt erklärt, so mußte er nach 3 Mos. 14, 10. zwei Lämmer und im Falle der Armuth Ein Lamm und zwei Tauben darbringen. Dieses Opfer war dann ein allgemein gültiges Zeugniß, daß der Aussätzige vollständig geheilt sei; und auf dieses Gereinigtsein des Aussätzigen bezieht sich der Ausdruck: *εἰς μαρτύριον αὐτοῖς*, nicht, wie Chrysostomus und viele Andere gemeint, auf die Haltung des Gesetzes von Seite Jesu, also: „zum Zeugniß, daß du rein seist“, nicht: „zum Zeugniß, daß ich das Gesetz nicht aufhebe.“ Aber worauf geht *αὐτοῖς*? Gewöhnlich ergänzt man *ἱερεῦσι*, indem man das vorhergehende *ἱερεῖ* collektivisch nimmt. Allein die Priester hatten nicht ein Zeugniß über das Reinsein des Aussätzigen zu empfangen, sondern mußten erst durch ihr Urtheil ein Zeugniß dafür ablegen. Einzig richtig ist daher die Ergänzung von *ἀνθρώποις*: „zum Zeugniß für die Leute, daß du geheilt seist.“ — Der alte Bund mit seinen Opfern und Ceremonien bestand jetzt noch in Kraft, und deßhalb wollte Jesus die Vorschriften desselben beobachtet wissen. Erst nachdem er am Kreuze sein Consummatum est gesprochen und durch Ausgießung des h. Geistes eine neue Gemeinde gegründet hatte, erst da ward der alte Bund eine wesenlose Hülle, ein todter Leichnam, der dann, nach den Worten des h. Thomas, wie jede ehrenvolle Leiche noch einige Zeit über Erden stand, in der Zerstörung Jerusalems, des theokratischen Mittelpunktes, aber sein schauerlich-ernstes Begräbniß fand.

II. Heilung des Knechtes eines Hauptmanns zu Kapharnaum, V. 5—13. Vgl. Luk. 7, 1—10., wo die Begebenheit anschaulicher und genauer erzählt wird. Es ist aber diese Geschichte nicht zu verwechseln mit der ähnlichen, welche Joh. 4, 46—53. berichtet wird, und die viel früher vorfiel.

V. 5 f.: „Als er aber eintrat in Kapharnaum, kam zu ihm ein Hauptmann, rief ihn an und sprach.“ Also wahrscheinlich auf einem Berge nahe bei dieser Stadt hatte Jesus seine Bergpredigt gehalten (vgl. 5, 1.). — *ἑκατόνταρχος* =

centurio. Dieser Hauptmann war nach V. 10. ein Heide und stand wahrscheinlich im Dienste des Herodes Antipas. Aus Luk. 7, 3 ff. scheint hervorzugehen, daß er ein Proselyt des Thors d. h. ein Heide war, der sich dem Judenthume zuneigte, und sich bereits zur Haltung der sieben noachischen Gebote verpflichtet hatte. — Dieser sprach nun zu Jesus: „Herr, mein Knecht liegt darnieder zu Hause an der Gicht, schrecklich leidend." — παῖς ist hier nicht Sohn, sondern Diener, Sklave, wie aus Luk 7, 2. erhellt, wo statt dessen δοῦλος steht. Es entspricht dem hebräischen נַעַר = עֶבֶד. — βέβληται eigentlich: „er ist niedergeworfen" d. i. bettlägerig. Durch den Zusatz δεινῶς βασανιζόμενος zu παραλυτικός ist eine schmerzhafte gichtische Gliederkrankheit (vgl. zu 4, 24.) bezeichnet. Luk. 7, 2. charakterisirt sie als eine tödtliche: ἤμελλεν τελευτᾶν.

V. 7 ff. Nachdem Jesus gesagt hat: „Ich will kommen und ihn heilen", spricht der Hauptmann: „Herr, ich bin nicht würdig, daß du unter mein Dach eingehest, sondern sprich's nur mit einem Worte, und es wird geheilt mein Knecht." — ἵνα - εἰσέλθῃς. Nicht selten im N. T. verliert ἵνα seine finale Bedeutung und dient bloß zur Umschreibung des Infinitivs, s. Win. S. 299 f. Wir lesen mit Tischendorf λόγῳ, die Recepta hat gegen überwiegende Zeugen λόγον. — Es drückt sich in diesen Worten recht klar die tiefe Demuth und das gläubige Vertrauen des heidnischen Hauptmannes aus. Als Jesus in sein Haus kommen will, um die Krankheit zu heilen, da achtet er, der Heide, sich nicht werth der Ehre eines Besuches von einem so hohen Gaste. Er der Unheilige soll den Heiligen in sein Haus aufnehmen (man beachte das mit Nachdruck vorangesetzte μου) — bei diesem Gedanken ergreift ihn eine gewisse Furcht. Sein gläubiges Vertrauen auf Jesu Macht drückt er aber dadurch aus, daß er sagt, Jesus könne durch ein bloßes Wort den Kranken heilen, so daß es unnöthig sei, sich persönlich dahin zu bemühen. Das Letztere erläutert der Hauptmann V. 9. durch einen Vergleich, den er aus seiner militärischen Stellung hernimmt: „Denn auch ich bin ein Mann (der) unter Obergewalt (steht)", — man denke hinzu: „und weiß, was es heißt gehorchen." Dieser Gedanke wird aber hier nicht weiter ausgeführt, wohl aber der

andere, daß er auf der andern Seite Soldaten unter sich habe, welche ihm gehorchen müssen —: „und habe unter mir Soldaten; und sage ich diesem: Gehe! so geht er, und zu einem andern: Komm! so kommt er, und zu meinem Knechte: Thue dieß! so thut er's." Der Hauptmann vergleicht also die Krankheiten mit Soldaten; wie diese ihrem Befehlshaber unbedingt und ohne Widerrede Folge leisten müssen, so die Krankheiten ihrem Gebieter, Jesu; sie müssen weichen, wenn er befiehlt. Ob der heidnische Hauptmann hier an Dämonen als vermeintliche Urheber der verschiedenen Krankheiten, oder an dienstbare Engel als Lenker der heilenden Naturkräfte gedacht habe, läßt sich zwar nicht nachweisen, ist aber nach dem ganzen Vergleiche nicht unwahrscheinlich. — Das τασσόμενος, welches Lachmann hinter ἐξουσίαν hat, ist zu wenig verbürgt und als ein (allerdings richtiges) Interpretament aus Luk. 7, 8. zugesetzt.

V. 10 ff.: „Als aber Jesus es hörte, wunderte er sich und sprach zu denen, welche ihm folgten: Wahrlich sage ich euch, nicht einmal in Israel habe ich einen so großen Glauben gefunden." Von Jesu heißt es hier ἐθαύμασε. Da alle Verwunderung aus vorhergehender Unwissenheit und nachfolgender Erkenntniß entspringt, so kann diese von Christo nur, insofern er Mensch war, prädicirt werden, und zwar nur in Beziehung auf seine rein menschliche scientia acquisita. In ähnlicher Weise heißt es Hebr. 5, 8. von Jesu: „Er lernte aus dem, was er litt, Gehorsam." Man kann auch vergleichen Mark. 13, 32., wo der Herr selber von sich als Mensch sagt, daß er den Tag und die Stunde des letzten Gerichts nicht wisse. — Die richtige Lesart ist: οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὗρον, nicht: παρ' οὐδενὶ τοσ. πίστιν ἐν τῷ Ἰσρ. εὗρον (Lachm.). Israel war vor allen andern Völkern das Volk des Glaubens. Es war durch seine ganze Vergangenheit auf den kommenden Messias hingewiesen und berufen, nicht nur den Erlöser aus seinem Schooße zu erzeugen, sondern auch ihn im Glauben aufzunehmen und so den Urstamm seines neuen Reiches zu bilden. Aber Israel verwarf in seiner großen Mehrheit den Heiland, und so ging das Christenthum schon bald an die Heidenwelt über. Vgl. Röm. 9, 4 f. 11, 11 ff. — Diesen Uebergang des Evangeliums an die Heiden deutet der Heiland V. 11 f.

in einem Bilde an: „Ich sage euch aber, daß Viele vom Aufgange und Untergange kommen und sich zu Tische setzen werden mit Abraham und Isaak und Jakob in dem Reiche der Himmel; die Kinder des Reiches aber werden hinausgeworfen werden in die Finsterniß die außerhalb (des erleuchteten messianischen Speisesaals) ist. Dort wird sein Heulen und Zähneknirschen." Die πολλοί sind die Heiden, wie der Gegensatz V. 12.: οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας d. i. die Juden, zeigt. — ἀπὸ ἀνατολῶν κ. δυσμῶν d. i. aus allen, auch den entferntesten, Weltgegenden (vgl. Jes. 45, 6.). — ἀνακλίνεσθαι = „zu Tische sitzen." Der Ausdruck ist hergenommen von der damaligen Sitte, bei Tische auf Polstern zu liegen. Die Freude und Seligkeit im Himmelreiche wird hier unter dem Bilde eines Mahles dargestellt, und der Sinn ist: Heiden aus allen Weltgegenden werden als die wahren geistlichen Söhne der Patriarchen im Glauben mit diesen Theil nehmen an den Freuden des vollendeten Messiasreiches, wohingegen die leiblichen Söhne derselben, die natürlichen Erben dieses Reiches, die Juden, wegen ihres Unglaubens daraus werden verstoßen werden. Hier auf Erden ist Licht und Finsterniß d. i. Wahrheit und Irrthum, Tugend und Laster noch nicht strenge geschieden; Alles ist noch im Kampfe. Tritt aber das Messiasreich in die Periode der Vollendung ein, da scheidet sich Licht und Finsterniß für immer. Welche also dann aus dem Messiasreiche ausgeschlossen werden, die werden der Finsterniß, welche außerhalb des Messiasreiches ist, und eben damit der Trauer (κλαυθμός) und der Verzweiflung (βρυγμὸς τῶν ὀδόντων) hingegeben.

V. 13.: „Und es sprach Jesus zu dem Hauptmanne: Gehe hin! wie du geglaubt hast, soll dir geschehen." Nach dem Maaße unsers Glaubens d. i. unserer innern Empfänglichkeit ertheilt Gott uns seine Gnaden. Hier vermittelte der Glaube des Herrn die Heilung des Knechtes; es kann also der eine Mensch für den andern von Gott Hülfe und Gnade erwerben. — Die gewöhnliche und am meisten verbürgte Lesart ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ ist bestimmter, als die von Lachm. recipirte ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης: „und es ward geheilt sein Knecht in jener Stunde." Auf ὥρᾳ liegt der Nachdruck: in derselben Stunde noch, in welcher Jesus dieses sprach, wurde der

Knecht geheilt. Die Wunderkraft des Herrn wirkte also hier in der Ferne. Vgl. 4, 46 ff.

III. Heilung der Schwiegermutter des Petrus, V. 14—17. Vgl. Mark. 1, 29—34. Luk. 4, 38—41. Diese beiden Evangelisten setzen aber die Begebenheit in eine frühere Zeit, nämlich gleich nach der Reise Jesu von Nazareth nach Kapharnaum und der Berufung der vier ersten Jünger. In der chronologischen Nacheinanderfolge wäre also diese Wunderheilung gleich nach 4, 13—22. einzuschalten.

V. 14 ff.: „Und als Jesus in das Haus des Petrus trat, sah er die Schwiegermutter desselben bettlägerig und fieberkrank." Petrus besaß also, vielleicht in Folge seiner Heirath, in Kapharnaum ein Haus; nach Mark. 1, 29. wohnte sein Bruder Andreas dort bei ihm. Wenn Joh. 1, 45. Bethsaida die Stadt des Andreas und Petrus genannt wird, so ist darunter wahrscheinlich die Geburtsstadt zu verstehen. Daß Petrus verheirathet war, ersehen wir auch aus 1 Kor. 9, 5. — V. 15.: „Und er faßte sie bei der Hand und das Fieber verließ sie, und sie stand auf und bediente ihn." Also nicht bloß wurde sie fieberfrei, sondern sie erhielt auch die Kraft aufzustehen und als Hausfrau für den Tisch zu sorgen. — V. 16.: „Als es aber Abend geworden war — denn es war nach Luk. 4, 38. an einem Sabbath, wo Jesus die Schwiegermutter des Petrus heilte — brachte man zu ihm viele Besessene; und er trieb die Geister aus durch ein Wort, und alle Kranken heilte er." In dieser helfenden und heilenden Thätigkeit Jesu sieht der Evangelist die Erfüllung eines Ausspruches des Propheten Jes. 53, 4., wo dieser vom Messias sagt: „Er nahm hinweg unsere Schwachheiten (חֳלָיֵנוּ) und unsere Krankheiten (מַכְאֹבֵינוּ) trug er." Die LXX übersetzen frei: *οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται* (vgl. 1 Petr. 2, 24.). Obgleich diese Worte dem ganzen Zusammenhange nach zunächst auf den leidenden Messias gehen, der in seinem Leiden nicht bloß die Sündenschuld, sondern auch die Folgen der Sünde auf sich nahm und trug: so konnte der Evangelist sie doch füglich auf den die Krankheiten heilenden Christus anwenden; denn in diesen Wunderheilungen anticipirte Jesus die Frucht seiner Leiden in Beziehung auf die Folgen der

Sünde. Vgl. das oben im Eingange dieses Paragraphen über die Wunder Jesu im Allgemeinen Gesagte.

IV. Stillung eines Seesturmes. Ueber die Nachfolge Christi, V. 18—27. Vgl. Mark. 4, 35—41. Luk. 8, 22—25. 9, 57—62. Die Stillung des Sturmes gehört zu den Wundern, in welchen Christus sich als unbedingten Herrscher über die Natur offenbarte, und in denen thatsächlich in Erfüllung gingen die Worte des Psalmisten Ps. 8, 7 f.: „Du hast ihn gesetzt über die Werke deiner Hände; Alles hast du unter seine Füße gelegt u. s. w."

V. 18.: „Als aber Jesus zahlreiche Haufen um sich sah, befahl er fortzugehen nach dem jenseitigen Ufer." Viel Volkes war zu Jesu hingeströmt, um seine Lehre zu hören, seine Wunder zu sehen. Um nun aber alle Aufregung zu vermeiden und seinen Anblick dem Volke eine Zeitlang zu entziehen, beschloß der Herr, von Kapharnaum über den See Genesareth zu fahren und an dem jenseitigen (östlichen) Ufer seine Wirksamkeit fortzusetzen. Er hatte in Galiläa bereits manche Saamenkörner ausgestreut, die, wo sie empfänglichen Boden gefunden, zuerst in der Stille gehegt und gepflegt werden mußten, um heranzuwachsen und zu reifen. Der bloßen Neugierde und den fleischlichen Messiashoffnungen der großen Menge wollte er keinen Vorschub leisten.

V. 19 ff. Hier schaltet unser Evangelist ein Gespräch über die Nachfolge Jesu ein, welches Luk. 9, 57 ff. eine geraume Zeit später, nämlich in das letzte Lebensjahr des Herrn kurz nach seiner Reise nach Jerusalem zum Laubhüttenfest (Joh. 7, 1—10.), setzt. Wer hier chronologisch berichte, ist mit Bestimmtheit nicht auszumachen, wahrscheinlich aber Lukas, einestheils wegen des passendern Zusammenhanges, worin bei ihm dieses Gespräch vorkommt, anderntheils aber, weil Lukas überhaupt genauer als Matthäus die Zeitfolge beobachtet. Vielleicht schaltet unser Evangelist dieses Gespräch grade hier ein des Contrastes wegen. Jesus stellt sich nämlich in demselben dar als einen, dem auch das Nothdürftigste fehle, und gleich darauf steht er da als der Gebieter der Elemente, als der Herr und König der Naturwelt. — „Und es trat ein Schriftlehrer herzu und sprach zu ihm." Das Zahlwort εἷς steht in der spätern Gräcität in der abgeschwächten Bedeutung von τὶς, grade auch wie

das hebräische אֶחָד (Win. S. 106 f.). — „Meister ich will dir folgen, wohin auch immer du gehest“ d. h. ich will dein beständiger, dich überall hin begleitender Schüler werden. Nach V. 21. war dieser *γραμματεύς* bereits ein Anhänger Jesu, ein *μαθητής* im weitern Sinne, jetzt will er aber sein beständiger Jünger werden.

V. 20.: „Und es spricht zu ihm Jesus: Die Füchse haben Höhlen und die Vögel des Himmels Aufenthaltsstätten, der Sohn des Menschen aber hat nicht, wo er sein Haupt hinlege.“ Mit diesen Worten stellt der Herr dem Schriftgelehrten, der vielleicht in aller Bequemlichkeit ein angesehenes Leben führte, die Schwierigkeit seiner Nachfolge vor Augen. Ihm fehle, sagt er, auch das Nothdürftigste, was der Schöpfer sogar der Thierwelt gewähre: Obdach und Ruheplatz. Wer also sein Jünger sein wolle, der müsse auf die Bequemlichkeiten des Lebens verzichten und sich auf Entbehrungen aller Art gefaßt machen. — Hier haben wir zum ersten Male den Ausdruck *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, womit der Heiland in den Evangelien immer sich selbst bezeichnet. Der entsprechende hebräische Ausdruck בֶּן־אָדָם besonders der Plural בְּנֵי אָדָם bezeichnet zunächst nur „Mensch, Menschen“ überhaupt; und hiernach haben Einige geglaubt, es sei auch dieser Ausdruck nur eine Umschreibung des bloßen *ἐγώ* = „dieser Mensch“, auf sich zeigend, d. i. „ich“. Allein dieß wäre nur dann denkbar, wenn *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρ.* eine gangbare Selbstbezeichnung überhaupt gewesen wäre, was sich aber durchaus nicht nachweisen läßt. Vielmehr muß dieser Ausdruck eine historische Quelle haben, und diese finden wir in der Stelle bei Dan. 7, 13. Dort wird nämlich eine prophetische Vision geschildert, worin der Messias in den Wolken des Himmels כְּבַר אֱנָשׁ, *ὡς υἱὸς ἀνθρώπου* d. i. in einer Gestalt, welche von der eines gewöhnlichen Menschen nicht verschieden war, mitten zwischen den Engeln des göttlichen Richterthrons erscheint. Diese den Juden allbekannte Stelle gab die Veranlassung, daß der Ausdruck *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* solenne und feststehende Bezeichnung des kommenden Messias wurde, ebenso wie hinwieder der Name „Messias“ aus der Stelle Ps. 2, 2. entsprang. So oft also Jesus von sich redend sagt: „der Menschensohn“, meint er zunächst nichts anders als:

„der Menschensohn jener Danielischen Weissagung" d. i. der Messias (vgl. 24, 30. 26, 64. Mark. 8, 31.). Weiterhin aber bezeichnet er sich dadurch (vielleicht mit Beziehung auf Ps. 8.) als den wahrhaftigen und urbildlichen Menschen, in welchem die Idee der Menschheit erst wahr und vollkommen zur Erscheinung gekommen ist, und als den zweiten Adam und Anfänger eines neuen geheiligten Menschengeschlechtes (vgl. 1 Kor. 15, 47.).

V. 21 f.: „Ein Anderer aber von den Jüngern sprach zu ihm: Herr, erlaube mir, daß ich zuerst hingehe und meinen Vater begrabe." Das ἕτερος stellt diesen Jünger in dieselbe Kategorie mit dem γραμματεύς V. 19.; jener gehörte also auch bereits zu den Anhängern Jesu. Dieser Jünger erklärt sich nun bereit, Jesu zu folgen; nur will er erst eine Pflicht der Pietät gegen seinen eben verstorbenen Vater erfüllen. Es war nämlich, wie wir aus 9, 23., Apstg. 5, 7 f. sehen, bei den Juden Sitte, die Todten schon am Sterbetage zu begraben, und es war heilige Pflicht der Söhne, ihre Eltern zu bestatten (vgl. Tob. 6, 15.). Zu den Worten: „erlaube mir, daß ich zuerst - - meinen Vater begrabe", müssen wir hinzudenken: „dann will ich dir folgen." Willkürlich und den Sinn verflachend ist die Erklärung: „Laß mich erst für meinen alten Vater sorgen, bis er stirbt; dann will ich dein Jünger werden." Von einem so langen Aufschub kann hier gar nicht die Rede sein; das nähme der ganzen Stelle ihre eigentliche Schärfe. — V. 22. Jesus antwortet kurz und kategorisch: „Folge mir, und laß die Todten ihre Todten begraben." Das erste νεκρούς ist von den geistlich Todten, von den in der Welt des Unglaubens und der Gnadelosigkeit Befindlichen zu verstehen, und der Herr will sagen: An wen der innere Ruf zu meiner Nachfolge ergeht, der muß diesem auf der Stelle und mit Hintansetzung aller übrigen, scheinbar noch so heiligen Pflichten Folge leisten. Jesu zu folgen, sein Jünger zu werden, ist die erste Pflicht, gegen welche in Collisionsfällen auch die Pflichten der Pietät weichen müssen (vgl. 10, 37.). Eltern begraben und derartige Pflichten der Pietät erfüllen, können auch diejenigen, an welche der Ruf zu Jesu Nachfolge noch nicht ergangen ist, die sich also noch im Zustande des geistlichen Todes befinden. — Unser Heiland lehrt uns also in diesem Gespräche: Wer wahrhaft sein Jünger sein will, der muß ihm folgen mit Verzichtleistung auf alle irdische Bequem-

lichkeit, mit Abtödtung und Selbstverläugnung; der muß ihm folgen auf der Stelle und mit ganzer Entschiedenheit, sobald der Ruf an ihn ergeht. Denn der Gnade darf man keine Zeit vorschreiben: der Geist Gottes weht, wohin er will.

V. 23 ff. Nach der Einschaltung V. 19—22. folgt nun die Erzählung von der Stillung des Seesturmes: „Und als er in das (zur Ueberfahrt bereitliegende) Schiff getreten war, folgten ihm seine Schüler", d. h. diejenigen, die sich näher an ihn angeschlossen hatten und ihn begleiteten. — V. 24.: „Und siehe! ein großer Sturm entstand auf dem See, so daß das Schiff bedeckt wurde von den Wellen (d. h. so daß die Wellen in das Schiff schlugen). Er selbst aber schlief." Der See Genezareth ist wegen seiner Lage plötzlichen Stürmen und Windstößen häufig ausgesetzt (Robinson, Paläst. III. S. 571. Vgl. Ritter, Erdk. XV. S. 308.). Das Schifflein hier, worin Jesus mit der Schaar seiner Jünger sich befindet, und welches von den stürmenden Wogen hin und her geworfen wird, ist ein natürliches Vorbild der Kirche in ihrem Verhältniß zur Welt. Auch in der Kirche ist Christus bei den Seinigen; auch sie wird von den stürmenden Wogen des πέλαγος κακίας d. i. der Welt gepeitscht, auch in ihr scheint Christus bisweilen zu schlafen und auf die ringsum drohenden Gefahren nicht zu achten. Aber dadurch dürfen wir unser Vertrauen nicht wankend machen lassen; wenn Christus zu schlafen scheint, dann wacht er grade am meisten, und es bedarf nur eines Wortes von ihm und die Stürme legen sich zur Ruhe. — V. 25.: „Und es traten die Jünger herzu, weckten ihn und sprachen: Herr, rette, wir gehen zu Grunde!" Das Asyndeton σῶσον, ἀπολλύμεθα drückt den hastigen Affekt der Angst schön aus, statt: „Rette uns, denn sonst gehn wir unter." Vgl. Jon. 1, 5—12. Die Jünger wecken Jesum, weil sie glauben, daß er retten könne, wenn er wache. Zu dem Glauben an ihn den Gottmenschen, der auch schlafend wacht und die Seinen schützt, haben sie sich noch nicht erhoben. Daher V. 26.: „Und er spricht zu ihnen: Was seid ihr furchtsam, Kleingläubige! — Dann erhob er sich und schalt die Winde und den See, und es ward große Ruhe." Wind und See werden hier gescholten, wie man menschlichen Frevel und Unfug schilt und dadurch zähmt, in seine Schranken zurückweiset.

Aehnlich wird das hebräische גָּעַר gebraucht (vgl. 2 Sam. 22, 16. Ps. 18, 16. Ps. 106, 9.). Es liegt aber in diesem Ausdrucke eine Hindeutung darauf, daß die verderbenden Kräfte der Schöpfung um der Sünde des Menschen willen im Dienste der bösen Geistermächte stehen, aber nur soweit, als Gott es zuläßt. So bedräut Jesus das Fieber (Luk. 4, 39.); so hat der Satan eine Tochter Abraham's mit Krankheit gebunden, und Jesus löset die Fesseln auf (Luk. 13, 16.). — V. 27.: „Die Leute aber (die außer Jesu und seinen Schülern noch mit im Schiffe waren) wunderten sich und sprachen: Was für einer ist doch dieser, daß die Winde und der See ihm gehorchen!" — *ποταπός* = *qualis quantusque.*

V. **Teufelaustreibung bei den Gadarenern,** V. 28—34. Vgl. Mark. 5, 1 ff. Luk. 8, 26 ff.

Schon mehrmals (4, 24. 8, 16.) war die Rede von *δαιμονιζομένοις*, welche Jesus geheilt habe; hier wird uns aber die Heilungsgeschichte zweier Dämonischen umständlicher erzählt, und es werden einzelne Züge gegeben, die allerdings auffallend erscheinen, die uns jedoch, wenn wir sie näher betrachten, einen tiefen Blick in den Zustand eines solchen Dämonischen gestatten. — Von vorn herein abzuweisen ist die Ansicht der ältern rationalistischen Ausleger, welche in den Dämonischen des N. T's bloße Kranke z. B. Epileptische, Mondsüchtige, Melancholiker, Rasende finden wollen. Die Juden, meinen diese, hätten auffallende Krankheiten dieser Art nicht einem krankhaften Nervensysteme oder natürlichen Störungen des psychischen Habitus, sondern dem Teufel als Urheber zugeschrieben, und Jesus habe sich diesem allgemeinen Volksglauben accommodirt. Allein abgesehen davon, daß sich eine Accommodation an einen Irrthum mit dem Charakter Jesu als des Gottmenschen und Lehrers der Wahrheit nicht verträgt, so spricht die h. Schrift von den Dämonischen häufig in der Art, daß wir in ihnen unmöglich bloße Kranke sehen können. Bleiben wir bei der vorliegenden Erzählung stehen und wollen wir in den beiden Gadarenern bloß verrückte, wahnsinnige Menschen finden, so liegt uns ob zu erklären, wie denn der Wahnsinn in die Schweine fahren kann. Oder man müßte mit Einigen annehmen, diese beiden Wahnsinnigen seien selbst unter die Schweine gerannt und hätten

diese so in Angst gejagt, daß sie sich Kopf unter Kopf über in den See stürzten. Diese Art von Exegese, die den klaren Worten der h. Schrift Hohn spricht, ist zum Glücke bereits antiquirt. Einen andern Weg schlagen die mythischen Ausleger unserer Zeit ein. Diese sehen ebenfalls in den Dämonischen der heil. Schrift nur natürliche Kranke z. B. in den beiden Gadarenern nur zwei Rasende, welche die fixe Idee hatten, von einer ganzen Menge von Teufeln besessen zu sein. In dieser fixen Idee hätten sie Jesum gebeten, er möge ihre Teufel in die Schweine senden. Jesus sei in diese fixe Idee eingegangen, indem er zu ihnen sagte: „Fahret hin", und dadurch seien sie geheilt worden. Die weitere Erzählung von der Ersäufung der Schweine sei dann später in der Tradition hinzugefügt, um die Begebenheit als ein Wunder darzustellen. Einer solchen Erklärungsweise, welche die h. Schrift zu einer Sammlung von Sagen und Märchen macht, dürfen wir aber unsere Zustimmung nicht geben. Wir müssen vielmehr mit allen heiligen Vätern annehmen, daß die δαιμονιζόμενοι, von welchen die h. Schrift berichtet, Menschen waren, die *ihrem Körper* nach wirklich vom Teufel in Besitz genommen waren. Und nach einer richtigen Ansicht der Dinge kann dieses nicht auffallend erscheinen. Der Mensch hatte ursprünglich von Gott die Aufgabe erhalten, die Natur zu beherrschen und sie zu bewachen (1 Mos. 2, 15.), damit das Böse nicht in dieselbe eindringe. Als Adam aber von Gott abfiel, da entzog sich auch die Natur seiner Oberherrschaft, und der Teufel mit seinem Anhange drang in sie ein und nahm fortan als *Fürst dieser Welt* (Joh. 12, 31. 14, 30. 16, 11.) von ihr Besitz, usurpirte gewaltsam die Herrschaft, welche der Mensch verloren hatte. Seit dem Sündenfalle der ersten Menschen ist die ganze Natur mehr oder weniger vom Teufel besessen und von dessen Einflüssen inficirt. Daher spricht auch die Kirche über Alles, was sie aus der Natur zu ihrem Gebrauche nimmt z. B. über das Wasser den Exorcismus und die Benediction, um den Gegenstand von der diabolischen Infection zu befreien und zu heiligen. Exorcismus und Benediction sind in der Welt der Natur ganz genau dasselbe, was in der Welt des Geistes Rechtfertigung und Heiligung sind. Erst am Ende der Tage, wenn auch der Leib des Menschen in die Erlösung in Christo wird eingegangen sein, erst dann wird auch die Natur von der

teuflischen Besessenheit, in welcher sie jetzt noch seufzt (vgl. Röm. 8, 22 ff.), vollständig befreit werden. Da nun der Mensch seinem Leibe nach der Natur angehört, so ist auch dieser, besonders so lange er noch nicht durch die Taufe geheiligt ist, den Einflüssen des bösen Geistes ausgesetzt; ja er kann unter Umständen und mit Gottes weiser Zulassung ganz vom Teufel in Besitz genommen werden, und die Menschen, deren Leib der Teufel in Besitz genommen hat, nennt die h. Schrift *δαιμονιζομένους*. Wir sagen: unter Umständen könne der menschliche Leib vom Satan occupirt werden; denn wir müssen in den Menschen, welche von ihm in Besitz genommen werden, allerdings einen gewissen Habitus, eine geistige und körperliche Disposition, welche für einen solchen Einfluß empfänglich macht, voraussetzen. Im allgemeinen dürfen wir nun wohl sagen, daß Sünden, die aus einer zu großen Hingabe an das Naturleben, also aus vorherrschender Sinnlichkeit entspringen, Sünden, die geübt werden mit einem Widerstreben des bessern Selbst und Schwächung des leiblichen Organismus, besonders Zerrüttung des Nervensystems zur Folge haben, also hauptsächlich die Sünden der Wollust zu einer solchen dämonischen Besessenheit natürlich disponiren. Gibt der Mensch durch übertriebene Befriedigung des Zeugungstriebes sich ganz dem niedern Naturleben hin, so wird er ein Sklave der Natur, und es kann leicht dahin kommen, daß der Geist der Natur, der Teufel, ihn ganz und gar in Besitz nimmt. Eine eigentliche Willensbosheit brauchen, ja dürfen wir bei solchen Besessenen wohl nicht voraussetzen. Wer sich mit dem innersten Leben und mit völliger Entschiedenheit der Sünde hingibt und zwar mehr seiner geistigen als seiner sinnlichen Seite nach, den nimmt der Teufel dem Geiste, nicht aber dem Körper nach in Besitz, der ist ein *πονηρός*, aber kein *δαιμονιζόμενος*. Von dem Verräther Judas heißt es Joh. 13, 27.: *εἰσῆλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ Σατανᾶς*, nirgends aber wird er ein *δαιμονιζόμενος* genannt und darf nicht so genannt werden. Auf diese Weise erklärt es sich, daß wir in vielen Besessenen noch einen tief verborgenen edlen Lebenskeim entdecken, der sich dann, wenn lucida intervalla eintraten und das Bewußtsein ihres schrecklichen Zustandes in ihnen erwachte, in der Sehnsucht nach Erlösung, in der Hoffnung auf Heilung aussprach. — Aus der Annahme, daß ein zerrüttetes

Nervensystem die leibliche Basis dieser dämonischen Zustände bilde, erklärt es sich dann, daß wir fast bei allen Dämonischen der heil. Schrift solche krankhafte Erscheinungen finden, die auf eine unnatürlich gesteigerte Nerventhätigkeit hinweisen, z. B. Convulsionen, Epilepsie; auch die Stummheit und Taubheit bei einigen Dämonischen (vgl. 9, 32. 12, 22. Mark. 9, 24.) rührten ohne Zweifel nicht von organischen Destructionen des Gehörs und der Sprache her, sondern waren nervöse Lähmungen. Und da das Nervenleben so enge mit allen geistigen Thätigkeiten zusammenhängt, so konnte leicht die Schwächung desselben eine Disharmonie des ganzen innern Lebens herbeiführen, die dann, wenn Gewissensbisse noch dazu kamen, leicht in Wahnsinn und Raserei ausartete. — Gewöhnlich trat bei den Dämonischen das menschliche individuelle Bewußtsein zurück; sie reden vom Standpunkte des Geistes, der sie in Besitz genommen hat, oder vielmehr dieser redet durch sie; nur momentan taucht ihr eigenes Bewußtsein wieder auf. Eine Parallele hierzu haben wir in den ekstatischen Zuständen, wie sie bei der überströmenden Fülle des h. Geistes in der ersten Kirche häufig hervortraten. Auch bei den *γλώσσαις λαλοῦντες* in Korinth trat, wie wir aus 1 Kor. 14, 14. sehen, das verständige Bewußtsein, der *νοῦς*, zurück vor der Uebermacht des göttlichen Geistes, so daß sie denen, die nicht vom h. Geiste ergriffen waren, als Rasende erschienen (1 Kor. 14, 23.). Diese Ekstatischen könnte man füglich vom Geiste Gottes Besessene und umgekehrt die Dämonischen teuflisch Ekstatische nennen.

Der Haupteinwurf nun, den man gegen die biblische Erzählung von den Dämonischen macht, geht darauf hinaus, daß man sagt: da es jetzt keine Dämonische mehr gebe, sondern von der fortgeschrittenen Wissenschaft alle Krankheitserscheinungen, welche wir bei den sogenannten Dämonischen der heil. Schrift finden, sich natürlich erklären ließen, so habe es auch früher keine vom Teufel Besessene gegeben. Wir müssen aber gleich gegen den Obersatz entschiedene Verwahrung einlegen. Zu allen Zeiten hat es Dämonische gegeben, und es gibt deren gewiß auch noch jetzt hie und da. Noch immer treten von Zeit zu Zeit Erscheinungen hervor, die von der medizinischen Fakultät nicht rubricirt werden können, und bei welchen ohne Zweifel ein Exorcismus bessere Wirkungen hervorbringen würde, als die künstlichste Mixtur.

Daß jetzt aber nicht mehr so häufig als zur Zeit Christi die dämonische Besessenheit hervortritt, dafür lassen sich manche Gründe angeben. Für's Erste leben wir unter getauften Christen; ohne Zweifel vermag aber der Satan über die Leiber der Getauften nicht so viel als über die der Ungetauften (s. zu 1 Kor. 5, 3 ff.). Gewiß würde sich die Sache ganz anders stellen, wenn auch jetzt noch, wie zur Zeit Christi, das Heidenthum seine volle Macht übte; da würden wir viel häufiger dämonische Zustände wahrnehmen. Sodann verhält es sich mit der dämonischen Besessenheit, wie mit der göttlichen Ekstase. Wie beim Beginne der Kirche die mächtige Wirksamkeit des göttlichen Geistes in wunderbaren Erscheinungen zu Tage trat, die später nur sporadisch sich wiederholten, aber nie in der Kirche ganz aufhörten, so spannte damals auch der Satan alle seine Kräfte an in dem richtigen Gefühle, daß seine bisherige Vollherrschaft sich bald zu ihrem Ende neige. Endlich ist auch das nicht außer Acht zu lassen, daß das Gemüthsleben des Alterthums dem kalten Reflexionsleben der neuern Zeit Platz gemacht hat. Bei Menschen aber, in welchen der kalt reflectirende Verstand vorherrscht, wird nicht leicht weder Ekstase noch Besessenheit eintreten. Wie häufig übrigens in den ersten christlichen Jahrhunderten die Besessenheit noch vorkam, sehen wir aus Irenäus, Justin, Tatian, Origenes, Hieronymus, Augustin. Diese heiligen Väter berufen sich den Heiden gegenüber auf die den Gläubigen innewohnende Kraft, die Teufel auszutreiben, als auf einen augenfälligen Beweis für die Wahrheit des Christenthums.

V. 28.: „Und da er an das jenseitige Ufer in das Gebiet der Gadarener kam, liefen ihm zwei Besessene entgegen, die aus den Grabhöhlen hervorkamen und sehr wüthend waren, so daß Niemand desselben Weges vorübergehen konnte." — Die Lesart in allen drei Evangelien wechselt zwischen *Γερασηνῶν*. *Γαδαρηνῶν* und *Γεργεσηνῶν*. Letzteres ist zwar stark bezeugt und wird von Origenes aus topographischen Gründen vertheidigt; allein eine Stadt Gergesa existirte zur Zeit Christi nicht mehr. Ehemals gab es nach 5 Mos. 7, 1. Jos. 24, 11. Gergesiten; jedoch war nach Josephus (Antt. 1, 6, 2.) von diesen damals nur der Name noch übrig. Tischendorf hat hier nach B. C*. M. Δ. Minusk., Syr., Pers., Euseb. u. A. *Γαδαρηνῶν*, Mark. 5, 1. und Luk. 8, 26.

aber *Γερασηνῶν* aufgenommen. Letztere Lesart war zur Zeit des Origenes die herrschende; allein ihr steht entgegen, daß die Stadt Gerasa viel zu weit südöstlich vom See Tiberias entfernt an der Grenze Arabiens lag, als daß sie hier kann gemeint sein. Es bleibt also nur die Lesart *Γαδαρηνῶν* übrig. Die Stadt Gadara (jetzt das Dorf Omkeis) lag nahe genug am See, so daß ihr Gebiet bis dahin reichen konnte. Sie war gebaut auf einem Kalksteingebirge, in welches viele Grabhöhlen horizontal eingehauen waren, so daß man nothdürftig darin wohnen konnte. S. Win. R W B. — Matthäus spricht hier von zwei Dämonischen, während Markus und Lukas nur von Einem reden. Man hat diese Differenz in verschiedener Weise auszugleichen gesucht. Augustinus meint die beiden andern Evangelisten hätten nur Einen genannt, weil dieser der Angesehenste, Chrysostom., weil er der Wüthendste gewesen, da er nach Markus und Lukas von einer ganzen Legion Teufel besessen war; Andere sind der Ansicht, daß Matthäus hier zwei Geschichten von zwei verschiedenen Besessenen combinirt habe. Welche Auskunft die richtige sei, ist nicht zu entscheiden. Diese beiden Dämonischen nun hausten in den dortigen Grabhöhlen, einestheils wohl deßhalb, weil Niemand sie wegen ihrer Raserei beherbergen konnte — Markus und Lukas erzählen ausdrücklich, wie der Dämonische alle Ketten und Bande, womit man ihn zu fesseln versuchte, zerbrochen habe —; anderntheils suchten sie ohne Zweifel von selbst solche abgelegene Orte wegen der düstern Melancholie, in welche sie versanken, sobald die Raserei ausgetobt hatte. Sie waren „sehr grimmig", so daß sie die vorübergehenden Leute anfielen. Mark. 5, 4 f. beschreibt die Raserei noch umständlicher. Nach ihm trieb der Dämonische sich Tag und Nacht in den Gräbern und auf dem Gebirge umher, schreiend und sich selbst mit Steinen zerschlagend.

V. 29.; „Und siehe, sie schrieen und sprachen: Was haben wir mit dir zu thun, Sohn Gottes?" Das *τί ἡμῖν καὶ σοί* entspricht dem hebräischen מַה־לָּנוּ וָלָךְ (vgl. 2 Sam. 16, 10. Jos. 22, 24. 2 Chron. 35, 21., auch Joh. 2, 4.); ist also soviel als: „laß uns in Ruhe!" Daß die Besessenen Jesum den „Sohn Gottes" nennen, zeigt allein schon, daß ein anderer Geist als ihr eigener, bloß menschlicher, aus ihnen sprach;

denn die Besessenen konnten aus sich weder wissen, daß unter den an's Land Gestiegenen Jesus sei, noch auch, daß dieser der Sohn Gottes d. i. der Messias sei. Die bösen Geister aber, die in ihnen waren, fühlten dieses aus natürlicher Antipathie. Ausdrücklich wird jenes V. 31. gesagt. — Unwillig fragen dann die Dämonen weiter: „Bist du hierher gekommen, uns vor der Zeit zu quälen", nämlich durch Störung unsers Aufenthalts in diesen Menschen, die wir besitzen? — Eine merkwürdige Stelle! Vergleichen wir sie mit zwei andern Aussprüchen, nämlich 2 Petr. 2, 4., wo es heißt, „daß Gott die Engel, welche sündigten, in den Abgrund hinabstürzte, damit sie der Qual überliefert und dem Gerichte aufbewahrt würden", und Jud. V. 6., wo ausgesprochen ist, „daß Gott die Engel, welche ihre Stätte verließen, zum Gerichte des großen Tages in ewigen Banden unter der Finsterniß aufbewahrt habe", so kann es wohl keinem Zweifel unterliegen, daß wir hier unter *καιρός* die Zeit des letzten Gerichts zu verstehen haben. Es ergibt sich dann folgender Gedanke: Die bösen Geister leiden zwar von dem ersten Augenblicke ihres Falles an Qual und Pein; allein dadurch, daß der Mensch ihnen durch seine Sünde den Eingang in die Natur öffnete, und sie nun eine Art von Herrschaft über dieselbe ausüben und Gewalt haben, die Menschen zu versuchen und zu plagen, ist ihr Loos, wenn wir so sagen dürfen, in etwa gemildert. Der Satan, der ewig Gott verneinende Geist, fühlt noch eine gewisse Behaglichkeit in seinem Reiche, weil er darin seinen Haß gegen Gott und dessen Creatur noch in etwa bethätigen kann, dort seiner Hoffart noch immer Weihrauch gestreut und ihm Huldigung dargebracht wird. Mit dem letzten Gerichte aber, wo auch die Natur in die Erlösung eingeht, wird das irdische Reich des Satans ganz aufhören, und er wird fortan in der Hölle in ohnmächtiger Wuth gegen Gott knirschen. Vgl. Luk. 8, 31. Das letzte Gericht ist also indirekt auch das Endgericht über die bösen Geister; nach diesem wird ihre Verdammniß erst voll. Daher sagt auch der Apostel 1 Kor. 6, 3.: „Wisset ihr nicht, daß wir die Engel richten werden?" — Die Dämonen sagen: „vor der Zeit", nicht als ob sie den Tag des Gerichts genau wüßten, sondern weil sie glaubten, der Tag des Gerichts stehe jetzt schon, ehe sie es erwartet, bevor, mit der Ankunft des Messias sei zugleich auch das jüngste Ge-

richt verbunden. Daher erklärt Augustinus das *ante tempus* durch: „antequam putabamus."

V. 30. Die constante griechische Lesart ist: ἦν δὲ μακρὰν, wohingegen die Vulgata hat: *erat autem non longe.* Beide Lesarten lassen sich aber dem Sinne nach gut vereinen, wenn wir μακρὰν als relativen Begriff in der Bedeutung: „in einiger Entfernung", fassen. Und daß wir den Ausdruck so nehmen müssen, geht aus Mark. 5, 11. und Luk. 8, 32. hervor, wo statt dessen ἐκεῖ steht. Also: „Es war aber in einiger Entfernung von ihnen eine Heerde vieler Schweine, die da weidete." Es heißt hier bloß „vieler Schweine." Markus gibt bestimmt die Zahl 2000 an.

V. 31 f. Die Dämonen fühlen wohl, daß hier, wo Jesus sich nahe, ihr Reich zu Ende gehe. Daher bitten sie ihn: „Wenn du uns austreibst, schicke uns in die Heerde der Schweine." Die am meisten verbürgte Lesart ist die von Lachm. und Tischend. recipirte ἀπόστειλον ἡμᾶς εἰς κ. τ. λ., womit auch die Vulgata stimmt. Die Lesart der Recepta ἐπίτρεψον ἡμῖν ἀπελθεῖν εἰς κ. τ. λ. ist aus Luk. 8, 32. eingekommen. — Jesus gestattete ihre Bitte mit den Worten: „Fahret hin!" Die Dämonen aber, „nachdem sie (aus den Menschen) ausgefahren waren, fuhren in die Schweine" (εἰς τοὺς χοίρους, Recepta εἰς τὴν ἀγέλην τῶν χοίρων); und wie sie vorher die beiden Unglücklichen zur Raserei aufgestachelt, so machen sie jetzt die Schweine wild: „und siehe, es stürzte sich die ganze Heerde der Schweine von dem Abhange in den See, und sie starben in den Wassern." Diese Erzählung ist von jeher für viele Exegeten ein ebenso großer Stein des Anstoßes gewesen als die Geschichte von Bileams redendem Esel. Allein wenn wir ohne Wunderscheu und ausgerüstet mit der richtigen Ansicht von dem Verhältniß der bösen Geister zur Naturwelt an diese Stelle herantreten, so verschwindet das Auffallende und Unglaubliche ja Anstößige, was dieselbe für Viele an sich trägt. Uebt der Satan und sein Anhang seit dem Sündenfalle der ersten Menschen eine gewisse Herrschaft über die gesammte Naturwelt aus, und kann er sogar unter Zulassung Gottes den Körper des Menschen in Besitz nehmen, so sehen wir nicht ein, warum er nicht auch der bewußtlosen Thiere sich sollte bemächtigen können. Ferner, findet der Teufel, wie wir oben bemerkten,

eine gewisse Seligkeit, ein Behagen in seiner zerstörenden Herrschaft über die Naturwelt, weil er darin seinem Hasse gegen Gott und seinem Stolze noch in etwa fröhnen kann, so müssen wir auch diese Bitte der Dämonen, sie nicht in die Hölle zu schicken (ἵνα μὴ ἐπιτάξῃ αὐτοῖς εἰς τὴν ἄβυσσον ἀπελθεῖν, Luk. 8, 31.), sondern in die Schweine fahren zu lassen, ganz natürlich finden. „Die bösen Geister, für ewig der ihnen ursprünglichen Bestimmung, mit Herrlichkeit bekleidet zu werden (vgl. 2 Kor. 5, 2.), verlustig, fühlen sich entblößt, ohne Heimath, ohne Rast (vgl. Luk. 11, 24.). Sie stehen unter einem Fluche der Armuth und Beraubung, welchem sie sich durch gewaltsame Besitznahme von Körpern und Dingen aus der Natur zeitweise zu entziehen und zugleich dadurch ihr Elend an sonst beglücktern Geschöpfen zu rächen suchen" (Reischl). Warum aber die Teufel grade die Schweine wählten, darüber können wir nichts Bestimmtes sagen. Wie einige Väter meinen, thaten sie es, um dadurch den Gadarenern Schaden zuzufügen und sie gegen Jesum aufzubringen, damit dessen Lehre bei ihnen keinen Eingang finde. War dieß ihre Absicht, so haben sie diese erreicht, wie aus V. 34. erhellt. — Man wirft hier wohl die Frage auf: wie doch Christus die Ungerechtigkeit habe begehen können, den Gadarenern eine ganze Heerde Schweine zu vernichten? Diese Frage ist aber eben so albern und blasphemisch als die: Wie doch Gott so ungerecht sein könne, hie und da Viehseuchen eintreten zu lassen? — Gott der Herr hat das dominium supremum über alles Zeitliche und der Mensch ist nur der zeitweilige Nutznießer desselben; Gott kann also die zeitlichen Güter geben, nehmen und verschenken, wann, wie und an wen er will, und Niemand darf ihn einer Ungerechtigkeit zeihen. Wo Gott das Vieh sterben läßt, da soll der Mensch lebendig werden, um zu lernen, daß ein Gott ist, und daß eben Alles, was dieser thut, das Rechte ist (Olshausen). So auch hier. Die Gadarener sollten durch diesen Verlust heilsam erweckt und durch zeitlichen Schaden zum ewigen Heile geführt werden. Das Walten der rettenden Gottesmacht einerseits und das Hervorbrechen der zerstörenden Höllenschrecken andrerseits sollte und konnte die Gadarener zur Einsicht führen, wie heilsbedürftig die vom Satan geknechtete Welt und wie in Jesu der wahre Erlöser erschienen sei. Vielleicht lag aber auch in dem Untergange

ihrer Schweine eine Strafe dafür, daß sie als Juden mit diesen unreinen und verbotenen Thieren Handel trieben. Wir wissen nämlich aus den Profanschriftstellern, daß die Juden damaliger Zeit ganze Heerden Schweine hielten, die sie durch heidnische Knechte besorgen ließen und dann als Leckerbissen an die Römer verkauften.

V. 33 f.: „Die Hirten aber flohen; und in die Stadt (nämlich Gadara) zurückgekommen erzählten sie Alles, auch was mit den Besessenen vorgegangen war. Und siehe! die ganze Stadt kam heraus zu Jesu; und als sie ihn sahen, baten sie ihn, daß er sich wegbegebe aus ihrem Gebiete." — εἰς συνάντησιν (Lachmann nach B. ὑπάντησιν) nur hier; es entspricht dem hebräischen לִקְרַאת.

Die Gadarener also, aus Besorgniß an leiblichen Gütern noch mehr einzubüßen und aus sinnlicher Furcht vor dem gewaltigen Strafrichter (Luk. 8, 37.), bitten denjenigen, der gekommen war, ihre Seelen zu retten, von ihnen hinwegzugehen. Diese niedrige Denkungsart nahm dem Herrn die Hoffnung, hier für's Erste einen empfänglichen Boden für seine Lehre zu finden; er willfahrte deßhalb ihrer Bitte und verließ sie (9, 1. Luk. 8, 37.). Von den Geheilten erfahren wir hier weiter Nichts. Markus und Lukas erzählen uns aber von Einem derselben, wie er ruhig und bekleidet zu Jesu Füßen sich gesetzt habe, und für die Bewohner der Stadt ein Gegenstand staunender Bewunderung gewesen sei; wie er dann gegen seinen Erlöser den Wunsch ausgedrückt, ihn begleiten zu dürfen, dieser es aber abgelehnt und ihn zu den Seinigen zurückgesandt habe mit der Aufforderung zu erzählen, was Gott an ihm gethan. Letzteres fällt auf, da Jesus sonst gewöhnlich das Gegentheil befiehlt (s. zu 8, 4.). Wahrscheinlich geschah dieß des Genesenen selbst wegen: Jesus wollte, daß er nach Außen hin thätig sei, indem zu viele Beschäftigung mit sich selbst und ein einsames Hinbrüten ihn zu leicht in seine alten Sünden und damit in seinen alten Zustand hätten zurückführen können. So gebot der Herr zufolge seines tiefen Blickes in den Charakter und den Herzenszustand der Geheilten einem Jeden, was zum Gedeihen seines geistlichen Lebens ihm heilsam war.

VI. Heilung eines Paralytischen, 9, 1—8. Vgl. Mark. 2, 1—12. Luk. 5, 17—26. — Die beiden Evangelisten Markus und Lukas setzen diese Geschichte früher, letzterer ohne Angabe des Orts mit der ganz unbestimmten Anknüpfung: *καὶ ἐγένετο ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν.* Markus gibt ausdrücklich Kapharnaum als den Ort an, wo das Wunder geschehen. Bei Matthäus trat hier an die Stelle der einmal verlassenen chronologischen Anordnung die topographische. S. Wieseler, chronologische Synopse S. 307.

V. 1 ff.: „Und er trat in das (vgl. 8, 23.) Schiff, setzte über und kam in seine Stadt." Die *ἰδία πόλις* ist nach 4, 13. (vgl. Mark. 2, 1.) Kapharnaum. — V. 2.: „Und siehe, da brachte man zu ihm einen Gichtbrüchigen, der auf einem Bette darniederlag, und als Jesus ihren (d. i. des Kranken sowohl als auch der Träger) Glauben sah, sprach er zu dem Gichtbrüchigen u. s. w." Das gläubige Vertrauen auf Jesus drückte sich besonders darin aus, daß die Träger und Begleiter des Kranken so viele Mühe anwandten, um sich durch das große Gedränge einen Weg zu Jesus zu bahnen. Nach Luk. 5, 19. stiegen sie mit dem Kranken auf's Haus und ließen ihn durch das Dach hinab vor Jesu. Dieses gläubige Vertrauen war bei dem Kranken der Anfang der Rechtfertigung. Jesus sucht dieses Vertrauen noch zu verstärken durch die liebevolle Anrede: „Sei getrost, Sohn!" und dann erläßt er ihm seine Sünden: „vergeben sind dir deine Sünden." Daß Jesus zuerst dem Kranken die Sünden erläßt und dann erst ihn gesund macht, deutet an, daß die Krankheit ihren letzten Grund in der Sünde hatte. Erst mußte diese hinweggeräumt werden, ehe jene geheilt werden konnte. — *ἀφέωνται* ist dorische Form des Perfekt. Indik. Pass.; Lachm. hat *ἀφίενται.*

V. 3 ff. Nach Luk. 5, 17. war Jesus hier von Pharisäern und Schriftgelehrten umgeben. Einige von diesen Schriftlehrern „dachten nun bei sich (vgl. 3, 9.): Er lästert" nämlich Gott, weil er sich die Gewalt, Sünden zu vergeben anmaßt, die doch nur Gott allein hat. — V. 4. Jesus offenbart sich ihnen nun als Herzenskundiger, vor dessen durchschauendem Blicke auch die geheimsten Gedanken offen liegen: „Und als Jesus ihre Gedanken sah, sprach er: „Warum denket ihr Arges in eurem Herzen", nämlich, daß ich ein Gotteslästerer

sei? Die in dieser Frage liegende Mißbilligung wird dann V. 5. begründet: „Denn was ist leichter, zu sagen: Vergeben sind dir die Sünden, oder zu sagen: Stehe auf und wandele?" Der Herr will ausdrücken: Wenn ich gesagt hätte, daß der Kranke aufstehen und wandeln solle, so würdet ihr nichts Arges darin gefunden haben. Aber dieses ist nicht leichter, als zu sagen: Dir sind deine Sünden vergeben; das Eine setzt wie das Andere eine höhere Kraft, eine göttliche Machtvollkommenheit voraus. — V. 6.: „Damit ihr aber wisset, daß Macht hat der Sohn des Menschen auf Erden Sünden zu vergeben — da spricht er zu dem Gelähmten: Stehe auf, nimm dein Bett und gehe in dein Haus." Also aus der in die Sinne fallenden Kraft, Kranke gesund zu machen, sollen sie den Rückschluß machen auf seine Gewalt Sünden zu erlassen. — In dem *τότε λέγει τῷ παραλυτικῷ* haben wir eine elliptische Redewendung, statt: „so sage ich zu dem Gelähmten; da spricht er zu dem Gelähmten u. s. w." Es ist also nicht nöthig, mit Einigen *τότε λέγει τῷ παραλ.* in Parenthese einzuschließen oder gar zu streichen. — Die Verbindung des *ἐπὶ τῆς γῆς* mit dem folgenden *ἀφιέναι ἁμαρτίας* (Grot.) ergäbe für dasselbe einen unpassenden Nachdruck. Andere ziehen es zu *ἐξουσίαν ἔχει*: „daß er Macht hat auf Erden" d. h. daß er die Macht der Sündenvergebung vom Himmel auf die Erde mitgebracht hat (Vulg.). Am besten aber scheint es, *ἐπὶ τῆς γῆς* enge mit *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* zu verbinden; dann steht *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς* in verschwiegenem Gegensatze zu *ὁ θεὸς ἐν οὐρανῷ*: „damit ihr wisset, daß nicht bloß Gott im Himmel, sondern auch der Menschensohn auf Erden, d. i. der Messias, Gewalt habe, Sünden zu vergeben, ich also nicht Gott lästere, wenn ich sage: dir sind deine Sünden vergeben, so u. s. w." Wiederum nimmt also Jesus hier die Messiaswürde für sich in Anspruch, und beweiset durch die Wunderheilung, daß er der Messias sei.

V. 7 f. Den Worten des Herrn folgte die Wirkung auf der Stelle: „Und er stand auf und ging in sein Haus." Dann beschreibt der Evangelist V. 8. noch den Eindruck, welchen das Wunder auf die Zuschauer machte. Zuerst „fürchteten sie sich" (*ἐφοβήθησαν* Lachm., Tischend., die Recepta *ἐθαύμασαν* ist Glossem); denn wo überirdische Kräfte sich offenbaren, wo der

Himmel mit der Erde in Berührung tritt, da ergreift den Menschen ein gewisser Schauder, eine Art von Furcht wandelt ihn an. Dann „priesen sie Gott, der solche Gewalt den Menschen gegeben." Der Dativ τοῖς ἀνθρώποις ist als reiner *Dat. commodi*: „für die Menschen", zu fassen. Der Plural ἀνθρώποις ist im Sinne der Sprechenden als Plural der Kategorie (vgl. 2, 20.) zu nehmen, und darunter nur Jesus zu verstehen. Oder wollen wir den Plural in seiner eigentlichen Bedeutung festhalten, so liegt in den Worten ein noch tieferer Sinn: Jesus war der Mensch κατ᾽ ἐξοχήν; die Fülle der Kraft, die ihm als Menschen gegeben war, wurde durch ihn dem gesammten Geschlechte zu Theil, also ein Gemeingut aller Menschen. In Wirklichkeit setzt sich ja Christi Wunderkraft fort in der erlösten Menschheit, in der Kirche, dem Erfolge nach unsichtbar in Form der Sakramente zur Sündenvergebung und Heiligung der Seelen, und dem Erfolge nach sichtbar in Form der Charismen, der Wunder- und Gnadengaben (Reischl.).

VII. Berufung des Matthäus, V. 9—13. Vgl. Mark. 2, 14—17. Luk. 5, 27—32.

Obgleich Matthäus hier nur verschiedene Wunderheilungen Jesu erzählen will, so schiebt er doch seine Berufungsgeschichte ein, weil sie der Zeit nach sich unmittelbar an das vorhergehende Wunder anschloß. Und war die geistige Umwandlung eines Zöllners in einen Apostel nicht ein ebenso großes Wunder als die Heilung eines Gelähmten? — Uebrigens erzählt Matthäus seine Berufung zum Apostel ganz objektiv, ohne auch nur im Geringsten seine Subjektivität heraustreten zu lassen; wir können es der Erzählung durchaus nicht ansehen, daß der Verfasser hier von sich selbst spricht. — Auch Markus und Lukas a. a. O. erzählen diese Geschichte in derselben Folge; nur nennen diese den berufenen Zöllner nicht Matthäus, sondern Levi. Daß aber dieser Levi mit unserm Matthäus eine und dieselbe Person sei, erhellt unzweideutig 1) aus der sachlichen und oft wörtlichen Uebereinstimmung aller drei Erzählungen; 2) aus der Identität der Reden, die sich daran anschließen, und endlich 3) auch daraus, daß der Name Matthäus in allen Apostelverzeichnissen, die wir bei den drei ersten Evangelisten und in der Apostelgeschichte finden, vorkommt, in keinem aber der Name Levi. Dieser Levi,

dessen Berufung zum Apostel Markus und Lukas erzählen, muß also noch einen andern Namen geführt haben. Wahrscheinlich hieß Matthäus vor seiner Berufung Levi; als Apostel wurde er aber מַתַּי = Θεόδωρος genannt. Matthäus nennt sich nun bei der Erzählung seiner Berufung vermöge eines geschichtlichen ὕστερον πρότερον gleich mit seinem Apostelnamen; der jüdische Name Levi war ihm, dem langjährigen Apostel, bereits fremd geworden, ebenso wie Paulus in seinen Briefen sich nie mehr Saulus nennt. Markus und Lukas verfahren aber mit historischer Genauigkeit: den Zöllner nennen sie bei seiner Berufung noch Levi, später in den Apostelverzeichnissen nennen sie ihn aber mit seinem Apostelnamen Matthäus.

V. 9.: „Und als Jesus von dannen weiter ging (παράγειν = עָבַר), nämlich von Kapharnaum, wo er den Paralytischen geheilt hatte, zum See Genesareth (vgl. Mark. 2, 13.), sah er einen Mann an der (dort befindlichen) Zollstätte sitzen, Namens Matthäus; und er spricht zu ihm: Folge mir! Und er stand auf und folgte ihm." — Seitdem die Römer Oberherrn von Palästina waren, hatten sie in diesem Lande Zölle (τέλη), nämlich Abgaben von den ein- und ausgehenden Waaren angeordnet. Es pflegten nun die sämmtlichen Zölle einer Provinz an römische Ritter *(publicani)* auf gewisse Jahre verpachtet zu werden. Diese vornehmen und reichen Zollpächter stellten dann in der Provinz an den einzelnen Zollstätten ihre Erhebungsbeamten (τελῶναι) an, und suchten durch sie den Pachtertrag so reichlich als möglich zu machen. Diese Zolleinnehmer waren wegen ihrer Habsucht und Erpressung bei den Juden sehr verhaßt, und waren es Juden, so wurden sie als Bedrücker ihrer Stammgenossen für untüchtig zu gerichtlichem Zeugniß und als ausgeschlossen aus dem Synagogenverbande betrachtet. Daher werden sie in der h. Schrift und auch sonst mit Sündern, Hurern, Heiden, Straßenräubern, Mördern in eine Klasse gesetzt. Zu diesen Zolleinnehmern gehörte nun auch Matthäus, der seine Zollstätte am See Genesareth hatte, wo sich die großen Handels- und Karavanenstraßen zwischen Phönicien und Arabien von Norden nach Süden, und zwischen der Küste des Mittelmeeres und Ostaramäa von Westen nach Osten kreuzten. — Dem Rufe Jesu, ihm zu folgen d. i. sein Jünger

werden, gehorchte Matthäus auf der Stelle, „Alles verlassend", wie Luk. 5, 28. ausdrücklich hinzufügt. Welche Gewalt muß der Heiland auf die Gemüther, welche für das Höhere empfänglich waren, ausgeübt haben!

V. 10 ff.: „Und es geschah, als er in dem Hause (nämlich des Matthäus, wie aus Luk. 5, 29. erhellt) zu Tische lag, siehe, da kamen viele Zöllner und Sünder und lagen mit Jesu und seinen Jüngern zu Tische." Bekannt ist die Sitte der Alten, bei Tische zu liegen, und zwar mit dem linken Arm auf Polster gestützt; daher *ἀνακεῖσθαι* oder bei den Klassikern *κατακεῖσθαι*. Vgl. 8, 11. — Das *καὶ ἐγένετο - - καὶ ἰδού* ist eine hebräische Redeweise: וְהִנֵּה - - וַיְהִי. Vgl. Luk. 5, 12. — V. 11.: „Und als die Pharisäer es sahen, sprachen sie zu seinen Jüngern: Warum isset mit Zöllnern und Sündern euer Meister?" Die Pharisäer, welche zufällig oder absichtlich dazu gekommen waren, meinten in ihrer stolzen Selbstgerechtigkeit, Jesus dürfe, wenn er wirklich der Messias sei, nur mit ihnen umgehen, wenigstens müsse er von der Gesellschaft mit Zöllnern und Sündern sich ferne halten, und äußerten dieß gegen die Jünger des Herrn, um diese durch boshaft angeregtes Bedenken von ihrem Meister zu trennen. Ueber diesen Irrwahn belehrt sie der Heiland V. 12. dadurch, daß er sich als den Arzt der kranken Menschheit darstellt: „Als aber Jesus es hörte, sprach er: Nicht die Gesunden bedürfen des Arztes sondern die Kranken." Schon im A. T. nennt Jehova sich den Arzt des kranken Israel, 2 Mos. 15, 26.: כִּי אֲנִי יְהוָה רֹפְאֶךָ. Daher konnte den Zuhörern dieses Bild nicht unverständlich sein. Jesus erklärt aber gleich V. 13. selber diese bildliche Redensart, indem er sagt: „Ich bin nicht gekommen Gerechte zu berufen, sondern Sünder" (vgl. Luk. 5, 32.). Unter „Gesunde" oder „Gerechte" versteht der Heiland nicht vollkommen Gerechte — denn wer wäre vollkommen gerecht in den Augen Gottes? — sondern diejenigen, welche sich selbst für gerecht hielten und wirklich in äußerlicher, legaler Gerechtigkeit lebten, wie etwa die Pharisäer. Auch diese wollte Jesus zwar heilen, aber ihr Stolz, ihre innere Verhärtung machte sie unempfänglich für seine Arznei, taub gegen seinen Ruf. Die Sünder hingegen, d. h. diejenigen, welche

als solche sich erkannten und ihre Krankheit fühlten, die also eine innere Sehnsucht nach dem wahren Seelenarzte hatten, diese waren es, welche die besondere Sorgfalt Jesu in Anspruch nahmen und bei welchen seine Arznei fruchtete. — V. 13.: „Gehet aber und lernet, was es heißt: „„Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer."" — πορευθέντες μάθετε entspricht der rabbinischen Formel צא ולמד, welche einen abweiset zum weitern Nachdenken über eine Sache, oder um sich erst darüber belehren zu lassen (Schöttg. Meyer). Diese Stelle ist aus Hos. 6, 6. nach den LXX citirt. — ἔλεος, hebr. חֶסֶד, bezeichnet hier die thätige, aufopfernde Liebe gegen den Nächsten. Andere lesen ἔλεον; allein im N. T. kommt das Wort meistens nur als Neutrum vor (vgl. 12, 7. 23, 23. Tit. 3, 5. Hebr. 4, 16.). Das καὶ οὐ enthält dem Gedanken nach keine absolute, sondern nur eine relative Verneinung: „nicht sowohl — als"; denn im zweiten Gliede steht beim Propheten der Comparativ: „Erkenntniß Gottes (will ich) mehr, denn Brandopfer." Der Sinn ist also: Thätige Liebe gegen die Mitmenschen ist Gott angenehmer als alle bloß äußern Opfer. Wenn ihr, will der Heiland sagen, diese Worte des Propheten recht verständet, würdet ihr meinen liebevollen Umgang mit Sündern nicht verdächtigen, da er ihr Heil bezweckt: „Denn nicht bin ich gekommen u. s. w." S. oben. Das εἰς μετανοίαν, welches Einige hinter ἁμαρτωλούς lesen, ist als Zusatz aus Luk. 5, 32. zu streichen. Das Verbum καλεῖν steht häufig absolut von der Berufung zum messianischen Heile (vgl. Röm. 8, 30.).

VIII. Vom Privatfasten, V. 14—17. Vgl. Mark. 2, 18—22. Luk. 5, 33—38.

V. 14.: „Da traten zu ihm die Jünger des Johannes und sprachen: Warum fasten wir und die Pharisäer viel, deine Jünger aber fasten nicht?" Die scheinbare Differenz, daß hier die Johannisjünger, nach Luk. 5, 33. aber die Pharisäer die Frage stellen, läßt sich nach der Andeutung, welche Mark. 2, 18. gibt, leicht dahin ausgleichen, daß sowohl Pharisäer als auch Johannisjünger beim Mahle (V. 10.) anwesend waren, und beide gemeinschaftlich diese Frage aufwarfen. — Das Gesetz (3 Mos. 16, 29.) schrieb nur für den Versöhnungstag gänzliches Enthalten von Speise und Trank vor.

Die eifrigen Pharisäer fasteten aber auch am Montag und Donnerstag jeder Woche und an den Gedächtnißtagen der großen Trauerbegebenheiten Israels. Ebenso auch die Johannisjünger. Denn einestheils stand der Täufer noch ganz auf alttestamentlichem Standpunkte; sein und seiner Jünger Fasten drückte also, ebenso wie das der wahren Juden, die Trauer über Israels Wittwenschaft und die Sehnsucht nach der Herabkunft des verheißenen Erlösers aus. Anderntheils aber war Johannes ein Prediger der Buße; mit dem wahren Bußgeiste verbindet sich aber ganz natürlich und wie von selbst ein körperliches Fasten. Vgl. 6, 16 ff.

V. 15. Die vorgelegte Frage beantwortet der Herr äußerst schön und tief, indem er sagt: „Es können doch wohl nicht die Freunde des Bräutigams trauern, so lange der Bräutigam bei ihnen ist? Es werden aber Tage kommen, wo hinweggenommen sein wird der Bräutigam von ihnen, und dann werden sie fasten." Das Wort *νυμφών* bezeichnet eigentlich das „Brautgemach" (vgl. Joel 2, 16. Tob. 6, 16.); *υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος* sind aber diejenigen, welche die Braut, von ihren Gespielinnen begleitet, unter Gesang und Musik in das schwiegerelterliche Haus und in das Brautgemach führten und dem, gewöhnlich siebentägigen, Hochzeitsfeste beiwohnten (Meyer). Gewöhnlich werden diese *παρανύμφιοι* oder Joh. 3, 29. *φίλοι τοῦ νυμφίου*, chaldäisch שׁוֹשְׁבִנִין, genannt. Unser Heiland stellt also in diesen Worten sein Verhältniß zur Menschheit als ein eheliches dar (vgl. Joh. 3, 29., besonders Eph. 5, 25 ff.). Er selber ist der Bräutigam, die Menschheit ist die Braut, seine Jünger sind die Brautführer; denn ihr Beruf war es, die Braut d. i. die Menschheit durch Glauben zu Jesus hinzuführen, damit die Vermählung in Liebe geschehe. Die Zeit der Erscheinung des Herrn auf Erden ist die Zeit seiner Werbung um die Menschheit und seiner Vermählung mit derselben. Wie nun der Vermählungstag ein Tag der Freude ist, und diese Freude in den Hochzeitsgelagen auch äußerlich sich kund gibt, so ist auch die Zeit der Erscheinung Christi für seine Jünger, die ihn bereits als den Bräutigam der Menschheit erkannt haben, eine Zeit der Freude und Wonne, und zu dieser Freude würde das Fasten als äußerer

Ausdruck der Trauer nicht passen. Wenn aber die Zeit kommt, wo der Bräutigam von ihnen genommen ist, wo Trauer und Schmerz an die Stelle früherer Freude tritt, da werden sie von selbst schon fasten. Der Hauptgedanke, welchen der Heiland mit diesen Worten ausdrücken will, ist also: Wahres Fasten ist und soll nur sein ein äußerer Ausdruck innern Schmerzes und innerer Trauer. — Nebenbei bemerken wir, daß aus unserer Stelle die Gewohnheit der Kirche entsprang, an Sonn- und hohen Festtagen nicht zu fasten, weil dann ihr Bräutigam in besonders gnadenvoller Weise bei ihr ist, und diese Tage Freudentage sind; ebenso die Sitte an Freitagen zu fasten zum Andenken an den Todestag Christi, an den Tag also, wo der Bräutigam von ihr genommen wurde. Und dieses Fasten der Kirche als Ausdruck ihres Mitleidens mit dem für sie in's Leiden gesenkten Mittler wird fortdauern bis zu dem Zeitpunkte, wo ihr Bräutigam wiederkehrt und seine Braut abholt, um sie in sein Brautgemach zu führen. Da, bei der Parusie Christi, wird der Jubel des ewigen Hochzeitsmahles beginnen. Vgl. 25, 1 ff.

V. 16 f. Den Grundgedanken des vorhergehenden Verses, nur verallgemeinert und auf die ganze alt- und neutestamentliche Oekonomie angewandt, drückt der Heiland hier noch einmal in zwei Gleichnissen aus: „Niemand aber flickt ein Flickstück ungewalkten Zeuges auf einen alten Mantel; denn die Ergänzung desselben (des ungewalkten Zeuges) nimmt (etwas) weg von dem Mantel, und ein ärgerer Riß entsteht." So, wenn wir τὸ πλήρωμα als Nominativ fassen. Nehmen wir aber mit der Vulgata das Wort als Accusativ, so ist ἐπίβλημα aus dem Vorhergehenden als Subjekt zu αἴρει zu ergänzen, und τὸ πλήρωμα bezeichnet dann entweder das, was von dem alten Mantel noch heil und ganz ist: „denn es (das Flickstück) nimmt weg die Fülle desselben vom Mantel", oder die Ausfüllung: „Denn es nimmt seine Ausfüllung vom Kleide." In letzterm Falle ist der Sinn: das ungewalkte Flickstück, auf ein altes Kleid genäht, läuft, sobald es naß wird, ein und reißt dadurch von dem alten, morschen Kleide ab, was es zu seiner Ausfüllung d. i. Wiederergänzung des Eingeschrumpften braucht. Allein bei der erstern Fassung sieht man nicht, worauf das αὐτοῦ sich beziehen soll; die zweite Deutung aber scheint zu gekünstelt. — V. 17. Zweites Gleichniß:

„Auch nicht gießt man jungen Wein in alte Schläuche; wenn aber doch (μή wegen des vorhergehenden οὐδέ), so reißen die Schläuche, und der Wein wird verschüttet werden, und die Schläuche werden untergehen (die verbürgteste Lesart ist das Futur. ἀπολοῦνται statt ἀπόλλυνται bei Lachmann); sondern man gießt jungen Wein in neue Schläuche und beide werden erhalten." Im Oriente wurde und wird noch der Wein aufbewahrt und verschickt in ledernen Schläuchen, meist aus Ziegenfellen, deren rauhe Seite nach Innen gekehrt ist. — Beide Gleichnisse sind offenbar zunächst gegen den Pharisäismus gerichtet, und das *Tertium comparationis* in beiden bildet die Unzweckmäßigkeit. Der Heiland will sagen: Wie es unpassend und zugleich unzweckmäßig wäre, einen neuen Lappen auf ein altes, nicht mehr stichhaltiges Kleid zu setzen, weil dadurch der Riß nur noch größer würde, ebenso wäre es auch unzweckmäßig, die neue Lehre und das neue geistige Leben, was er zu wirken gekommen sei, an die verknöcherte alttestamentliche Form, an den veräußerlichten Judaismus anzuknüpfen. Dieser sei alt und morsch geworden und unfähig, der Träger des neuen christlichen Lebens zu werden. Und wie es unzweckmäßig wäre, jungen, noch kräftig gährenden Wein in alte Schläuche zu gießen, ebenso unzweckmäßig wäre es auch, den jungen, feuerigen Geist des Christenthums in alttestamentliche Formen bannen zu wollen. Vielmehr müsse dieser neue Geist von Innen heraus sich eine neue Form schaffen. Die Anwendung dieses allgemeinen Gedankens auf das alttestamentliche Fasten ergibt sich von selbst. Jedoch ist der Heiland weit entfernt, sich hiermit gegen alles Fasten zu erklären; vielmehr sind diese Worte nur gegen das bloß äußere Fasten gerichtet. Das wahre Fasten, wie es auch die Kirche fordert, soll entweder aus innerm Sündenschmerze, aus christlichem Bußgeiste hervorgehen, oder ein Mittel sein, den Bußgeist in uns zu wecken und zu erhalten. Ein bloß äußeres Fasten ohne diesen innern Geist und ohne diesen höhern Zweck macht häufig die Sache nur schlimmer, indem es gar zu leicht zu einer eingebildeten Selbstgerechtigkeit führt.

IX. Auferweckung der Tochter des Jairus und Heilung eines blutflüssigen Weibes, V. 18—26. Vgl. Mark. 5, 21—43. Luk. 8, 40—56.

Unter den Wundern Jesu werden auch drei Todtenerweckungen erzählt: die Auferweckung der Tochter des Jairus hier, die des Jünglings von Nain Luk. 7, 11—17., und des Lazarus Joh. 11, 1 ff. In diesen seinen größten Thaten erweiset der Herr sich als den Ueberwinder auch der äußersten Folge und Strafe der Sünde, indem er sogar das schon ganz entschwundene Leben wiedergibt. — Die beiden andern Evangelisten setzen diese Geschichte unmittelbar nach der von dem besessenen Gadarener. Matthäus erzählt aber hier, was in seiner Wohnung und vor seinen Augen sich ereignete, verdient somit gewiß in Beziehung auf die Chronologie an unserer Stelle den Vorzug vor den beiden andern Evangelisten. In der Erzählung selbst aber fügen diese mehrere einzelne Züge hinzu, welche uns die Begebenheit anschaulicher darstellen.

V. 18. Die Lesart wechselt zwischen *ἄρχων ἐλθών* (Recepta), *ἄρχων εἷς ἐλθών*, *ἄρ. εἷς προσελθών* (Lachmann) und *ἄρχων εἰσελθών* (Tischendorf). Letztere Schreibung ist wohl die richtige. — „Während er dieses zu ihnen sprach, siehe! da trat ein Vorsteher herein, huldigte ihm und sagte: Meine Tochter ist so eben gestorben; aber komme, lege deine Hand auf sie, und sie wird leben." Nach Mark. 5, 22. war dieser Vorsteher ein Synagogenvorsteher, *ἀρχισυνάγωγος*; Luk. 8, 41. nennt ihn mit Namen Jairus. Nach Mark. sagte Jairus, daß seine Tochter in letzten Zügen liege, *ἐσχάτως ἔχει*; erst später, wo Jesus auf dem Wege zum Hause des Jairus ist, bringen Boten die Meldung, daß sie wirklich gestorben sei (Mark. 5, 25. Luk. 8, 49.). Wenn nun Matthäus hier den Vorsteher sagen läßt: *ἡ θυγ. μου ἄρτι ἐτελεύτησεν*, so liegt darin kein Widerspruch, sondern er zieht nur die Erzählung kürzer zusammen. In den Worten: *ἐπίθες - - καὶ ζήσεται*, spricht sich das gläubige Vertrauen des Jairus aus. Handauflegen ist das Symbol der Mittheilung einer göttlichen Gnade und Wohlthat (vgl. zu Hebr. 6, 2. Apstg. 6, 6.).

V. 19 ff. Dem gläubigen Hülferufe des Vorstehers gibt der Heiland Gehör: „Und Jesus erhob sich (von dem Gastmahle) V. 10.) und folgte ihm mit seinen Jüngern." Markus und Lukas fügen noch hinzu, daß ein ganzer Volkshaufe sich nachschob, und sich um Jesus drängte (Lukas: *συνέπνιγον αὐτόν*). — V. 20 f. In dieser Volksmenge drängte sich nun auch

ein Weib zu Jesus hin: „Und siehe, ein Weib, welches zwölf Jahre lang am Blutflusse litt, trat von hinten herzu und berührte die Quaste seines Mantels; denn sie sprach bei sich: Wenn ich nur sein Gewand berühre, wird mir geholfen werden." — Das Weib wird hier als *αἱμαῤῥοοῦσα* bezeichnet d. h. als eine solche, die an unregelmäßiger Menstruation, einer Krankheit, die nach dem Gesetze (3 Mos. 15, 19 ff.) verunreinigte, litt. Die beiden andern Evangelisten fügen noch hinzu, daß sie viel von den Aerzten gelitten und bereits ihr ganzes Vermögen an dieselben vergeudet hatte, ohne doch Heilung zu finden. Sie drängte sich aber zu Jesus mit dem festen Vertrauen, daß sie gesunden werde, wenn sie nur seinen Mantel berühre. — *κράσπεδον* ist eigentlich nicht „Saum", wie es gewöhnlich genommen wird, sondern = צִיצִית, „Quaste, Troddel." Nach 4 Mos. 15, 38 ff. trugen die Juden an den vier Zipfeln ihres Oberkleides Quasten, um immer an Jehova's Gesetze erinnert zu werden.

V. 22.: „Jesus aber wandte sich, und als er sie sah, sprach er: Sei getrost, Tochter! dein Glaube hat dir geholfen. Und das Weib ward geheilt von der selbigen Stunde an." Also wegen ihres gläubigen Vertrauens verheißt der Herr in liebreicher Anrede (*θύγατερ*) dem Weibe Heilung, und der Verheißung folgt die Wirkung auf der Stelle. Das Perfekt. *σέσωκε* bezeichnet das sofort und unmittelbar Eintretende wie etwas bereits Stattfindendes (Meyer). — Markus und Lukas erzählen diese Geschichte viel anschaulicher in folgender Weise: Das Weib drängt sich zu Jesu, berührt von hinten, ohne daß Jemand es sieht, seinen Mantel, und alsbald hat sie eine eigenthümliche körperliche Empfindung (*ἔγνω τῷ σώματι* Mark. 5, 29.), welche ihr die Ueberzeugung gibt, daß ihr Uebel geheilt sei. In demselben Augenblicke merkt Jesus, daß eine Heilkraft von ihm ausgehe; er wendet sich deßhalb zum Volke und fragt, wer seine Kleider berührt habe? Die Jünger und namentlich Petrus wundern sich, wie der Herr so fragen könne, da er mitten im Gedränge des Volkes sich befinde. Da aber Jesus forschend um sich schaut, kommt das Weib, sich erkannt fühlend, heran und bekennt vor allem Volke, warum sie Jesum berührt habe. Aus dieser einfachen Erzählung erhellt

klar, daß zunächst der h. Leib Jesu und durch diesen auch sein Gewand gleichsam die Conductoren waren, durch welche die göttlichen Heilkräfte in den kranken Organismus übergeleitet wurden. Wer mit diesen Conductoren in rechter Weise, nämlich durch gläubiges Vertrauen, sich in Verbindung setzte, in den ergoß sich der Strom dieser Kräfte. Eine ganz ähnliche Anschauungsweise liegt auch der Reliquienverehrung zum Grunde. Auch die Reliquien sind als Theile heiliger und in die Erlösung bereits eingegangener Leiber die Leiter heiliger und heilender Kräfte. — Nach Eusebius (K. G. 7, 17.) hieß die geheilte Frau Veronika und war eine Heidin aus Paneas (Cäsarea Philippi). Zum Gedächtnisse ließ sie ein Bronzebildwerk, die Statue des Heilandes und neben ihr jene einer bittenden Frau, vor ihrem Hause aufstellen, die Eusebius selbst noch zu Paneas gesehen haben will.

V. 23 f.: „Und da Jesus nach dem Hause des Vorstehers kam und die Flötenspieler und die lärmende Menge sah, sprach er zu ihnen u. s. w." Die beiden andern Evangelisten erzählen hier wieder genauer. Während nämlich Jesus noch mit dem Weibe sprach, kamen Boten zum Jairus und meldeten den Tod des Mädchens und baten, den Herrn nicht weiter unnöthig zu belästigen. Jesus tröstet den fürchtenden und vielleicht im Glauben schon wankenden Vater und gelangt so zum Hause desselben. Da die Juden ihre Beerdigungen oft schon an dem Todestage selbst vornahmen, so findet er dort vor der Wohnung bereits die bei den Juden gebräuchliche Todtenmusik und klagende und heulende Personen. Vgl. Tr. Chetuboth c. 4.: „Etiam pauperrimus inter Israelitas praebebit ei (uxori mortuae) non minus quam duas tibias et unam lamentatricem." Zu dieser lärmenden Menge spricht nun der Herr V. 24.: „Gehet hinaus! denn das Mädchen ist nicht gestorben, sondern schläft." Aus diesen Worten haben Einige den Schluß machen wollen, das Mädchen sei wirklich nur scheintodt gewesen; allein ganz mit Unrecht. Fügt doch der Evangelist gleich selber hinzu: „und sie (die Anwesenden) verlachten ihn", weil sie nämlich von dem Tode des Mädchens überzeugt waren, wie Luk. 8, 53. ausdrücklich bemerkt. Wie Jesus (Joh. 11, 11.) von dem bereits begrabenen Lazarus sagt: „Unser Freund schläft", so ist es auch hier. Für ihn

war der Tod nur ein Schlaf; denn er erweckte die Todten, wie wir die Schlafenden aufwecken. Der eigentliche Sinn dieser Worte ist also: das Mädchen ist nicht bleibend todt, sondern nur als schlafend zu betrachten, und soll wieder lebendig werden gleich einem, der aus dem Schlafe erwacht.

V. 25 f.: „Als aber die Menge hinausgetrieben war, ging er hinein und faßte sie bei der Hand, und das Mädchen stand auf." Wie Markus und Lukas berichten, nahm Jesus den Petrus, Jakobus und Johannes nebst dem Vater und der Mutter des Mädchens mit in's Haus, damit sie Zeugen seien seiner Wunderthat. Dann ergriff er die Hand des Mädchens und sprach: טליתא קומי, *puella, surge!* und alsbald erhob sich das Mädchen. Jesus befahl dann, dem Mädchen Speise zu geben, damit Alle von ihrem Leben und ihrer Gesundheit sich überzeugten, und verbot den Eltern ernstlich (Mark. 5, 43.), von diesem Vorfalle etwas zu sagen, ohne Zweifel wohl deßhalb, damit durch eine geschäftige Geschwätzigkeit der Eindruck hiervon nicht verwischt werde. Allein trotz dieses Verbotes verbreitete sich das Gerücht von dieser Wunderthat durch die ganze Gegend: „Und es ging dieses Gerücht aus in jenes ganze Land."

X. Heilung zweier Blinden und eines dämonisch Stummen, V. 27—34. — Nur allein Matthäus berichtet diese beiden Wunder, welche den Abschluß jenes wunderreichen Tages bildeten.

V. 27 ff.: „Und als Jesus von dannen (d. i. vom Hause des Jairus) weiter ging, folgten ihm zwei Blinde, die da riefen und sprachen: Erbarme dich unser, Sohn David's!" Weil die Blinden von Jesu Wundern gehört hatten, glaubten sie an ihn als den Messias; deßhalb nennen sie ihn „Sohn David's." — V. 28 f.: „Als er aber in das Haus kam, kamen zu ihm die Blinden; und es spricht zu ihnen Jesus: Glaubet ihr, daß ich im Stande bin, euch dieß zu thun? Sie sagen zu ihm: Ja, Herr! Da berührte er ihre Augen und sprach: Nach eurem Glauben geschehe euch!" — Jesus prüft also durch Aufschub der Erhörung ihren Glauben; aber vertrauensvoll folgen sie ihm in das Haus, welches er zu Kapharnaum (vgl. V. 1.) bewohnte, und bekennen dort noch einmal ihren Glauben an seine Wun-

derkraft. So geprüft werden sie geheilt, V. 30.: „Und es wurden geöffnet ihre Augen", ein Hebraismus statt: „und sie wurden sehend." Vgl. 2 Kön. 6, 17. Jes. 35, 5. 42, 7. u. a. St. — „Und Jesus gebot ihnen ernstlich (Vulgata *comminatus est*, eigentlich: „er zürnte sie an") und sprach: Sehet zu, Niemand erfahre es!" Ueber den Grund dieses Verbots s. zu 8, 4. Der starke Ausdruck *ἐμβριμᾶσθαι* erklärt sich aus der voraussichtlichen Erfolglosigkeit des Verbots. — Lachm. und Tischend. lesen nach B*. Cod. Sinait. 1. 22. 118. *ἐνεβριμήθη* statt des gewöhnlichen *ἐνεβριμήσατο*, obwohl die passive Form sonst nicht vorkommt. — V. 31.: „Sie aber gingen hinaus (aus dem Hause) und machten ihn kundbar in jenem ganzen Lande." — Das Verb. *διαφημίζειν* mit dem Accusativ der Person kommt nur hier vor im Sinne von *φανερὸν ποιεῖν τινα*.

V. 32 ff.: „Als aber jene hinausgegangen waren, siehe, da brachte man zu ihm einen dämonisch Stummen." In *κωφὸν δαιμονιζόμενον* ist letzteres als Adjektiv zu fassen; es bezeichnet also einen Mann, der durch Einwirkung des Dämons, nicht etwa wegen eines organischen Fehlers, stumm war. S. zu 8, 28 ff. — V. 33.: „Und als der Dämon ausgetrieben war, redete der Stumme. Und es wunderten sich die Schaaren und sprachen: Noch nie ist es (nämlich das Teufelaustreiben und überhaupt das Wunderthun) auf diese (herrliche) Weise zur Erscheinung gekommen in Israel." Sie wollen damit sagen: Jesu Wunder übertreffen alle Wunder, die jemals in Israel geschehen sind; er übertrifft alle Propheten. Willkürlich nehmen Einige *οὕτως* im Sinne von *τοιοῦτό τι*: „noch nie ist so etwas in Israel erschienen." Andere meinen das Subjekt zu *ἐφάνη* sei Jesus: „noch nie hat er sich so (vortrefflich) gezeigt in Israel." Allein zu dieser Fassung paßt das *ἐν τῷ Ἰσραήλ* nicht gut. — V. 34. Auf das unbefangene Volk machten die Wunder Jesu tiefen Eindruck; die stolzen und neidischen Pharisäer dagegen, da sie die Thatsache nicht läugnen können, suchen sie zum Bösen auszulegen, indem sie behaupten, Jesus empfange die Kraft, womit er die Dämonen austreibe, nicht von Gott, sondern vom Teufel: „Durch den Obersten der Dämonen treibt er aus die Dämonen." S. zu 12, 24 ff.

§. 9. Aussendung der zwölf Apostel.

9, 35 — 10, 42.

Dieses ganze Stück hat nach Anlage und Inhalt viele Aehnlichkeit mit der Bergpredigt. Zuerst V. 35—38. wird, ebenso wie bei der Bergpredigt, die Veranlassung angegeben, bei welcher der Heiland die folgende Rede hielt. Dann 10, 1—4. folgt das Verzeichniß der Apostel; zuletzt 10, 5—42. erhalten wir die Instruktionsrede selbst, welche Jesus an die Zwölfe hielt, eine Art von Pastoral-Anweisung, worin er ihnen ihre Pflichten und Rechte, ihre Kämpfe und Triumphe und ihre dereinstige Belohnung darlegt.

I. Die Veranlassung, V. 35—38.

V. 35 ff.: „Und Jesus zog umher durch alle Städte und Flecken (Galiläa's) u. s. w." Vgl. die fast wörtlich hiermit übereinstimmende Stelle 4, 23. Der Genitiv *αὐτῶν* ist Maskulinum. — V. 36.: „Als er aber die (ihm nachfolgenden) Schaaren sah, wurde er von Erbarmen über sie bewegt, weil sie geplagt und hingeworfen waren wie Schaafe, die keinen Hirten haben." Diese Worte geben die Veranlassung zu der V. 37 f. folgenden Aeußerung Jesu an, wie hinwieder diese die Veranlassung zu der Aussendung der Zwölfe enthält. — Das Verb. *σπλαγχνίζεσθαι*, ein hellenistisches Wort, welches weder bei den Griechen noch auch bei den LXX, sondern erst im N. T. sich findet, kommt her von *σπλάγχνον*. Das Wort *σπλάγχνον* aber, genau dem hebräischen רֶחֶם entsprechend, heißt zunächst das Innere, das Herz, dann bezeichnet es vorzugsweise den Mutterleib, *uterus*. Den Mutterleib, das Organ der Mutterschaft, setzte man aber für die Mutterliebe selbst, und dann, besonders im Plural רַחֲמִים = *σπλάγχνα* = *viscera*, für alle zärtliche Liebe, alles innige Mitleid und Erbarmen überhaupt. Christus also fühlte Mitleid und Erbarmen mit dem kranken und hülflosen Volke, wie eine Mutter inniges Erbarmen hat mit ihrem kranken und hülflosen Kinde. — Die überwiegend bezeugte Lesart ist *ἐσκυλμένοι* = *vexati* (Vulg.), „zerzerrt, auf's Aeußerste geplagt." Das *ἐλελυμένοι* der Recepta ist eine falsche Erklärung davon. — *ἐῤῥιμμένοι* (Lachmann nach D. *ῥεριμμένοι*) = *prostrati*,

jacentes (Vulg.). Also wie der Zustand einer Heerde Schaafe ist, die ohne Hirten umherirrend von Hunger, Unwetter und reißenden Thieren geplagt wird, und zuletzt umkommt und todt darniederliegt, so erscheint dem Heilande der Zustand seines Volkes. Und in der That bietet nicht bloß die Heidenwelt, sondern auch das jüdische Volk damaliger Zeit dem Geschichtsforscher das traurigste Bild dar. Verrathen von den Herodianern, geärgert durch die frivolen Grundsätze und das unsittliche Leben der Sadducäer, belastet von den Pharisäern mit einer Unmasse kleinlicher Vorschriften, lag Israel in den Tagen Christi unter Bürgerkrieg, Gewaltthat und Verarmung entmuthigt und entkräftet danieder; eine religiöse und politische Zerrissenheit und Unzufriedenheit ging durch's ganze Volk. Daher war damals die Sehnsucht nach dem verheißenen Messias in allen edleren Gemüthern so lebendig erwacht; daher fanden aber auch politische Fanatiker so schnellen und großen Anhang (vgl. Döllinger. Heidenth. und Judenth. S. 745 f. 850 f.). Deßhalb sagt der Herr V. 37 f. zu seinen Jüngern: „Die Erndte d. i. die Menge des hülfsbedürftigen, für das Evangelium empfänglichen, also für das Reich Gottes reifen Volkes, ist zwar groß, der Arbeiter d. i. der wahren Lehrer aber sind Wenige; bittet also den Herrn der Erndte d. i. Gott, für welchen zuletzt geerndtet wird, dem die reifen Garben der Gläubigen zugebracht werden, daß er Arbeiter in seine Erndte sende." Also nur Gott allein sendet die wahren Lehrer seines Reiches, und er will darum gebeten sein. Vgl. Luk. 10, 2., wo dieser Ausspruch ganz wörtlich ebenso in der Instructionsrede an die siebenzig Jünger vorkommt. — ἐκβάλῃ, eigentlich „hinaustreibe", starker Ausdruck im Gefühle des drängenden Bedürfnisses (Meyer).

II. Die zwölf Apostel, 10, 1—4. Vgl. Mark. 3, 14—19. Luk. 6, 14—16. Apstg. 1, 13. — Obgleich Matthäus oben 4, 18 ff. die Berufung einzelner Apostel nur eben angedeutet hat, so setzt er doch hier das Collegium der zwölf Apostel als bereits feststehend voraus und berichtet nur kurz die Uebertragung der Wunderkraft an dieselben. Genauer referiren hier wieder die beiden andern Evangelisten. Lukas erzählt, wie Jesus einst die ganze Nacht im Gebete zugebracht, dann am andern Morgen die ganze Schaar seiner Jünger zu sich gerufen und aus dieser

zwölf zu seinen beständigen Begleitern (Mark. 3, 13.) ausgewählt und sie Apostel genannt, also ausdrücklich als Collegium erwählt und eingesetzt habe. — Daß Jesus grade zwölf Apostel auswählte, geschah gewiß mit Absicht und nach einem geheimnißvollen Rathschlusse. Denn wie in der ursprünglichen Schöpfung Alles „nach Maaß und Zahl" (Weish. 11, 21.) geordnet wurde, so auch in der neuen Schöpfung, der Kirche (vgl. Apstg. 1, 16.). Christus wählte grade zwölf Apostel aus zunächst deßhalb, daß sie die Vorbilder der zwölf Erzväter zu ihrer Erfüllung brächten; denn gleichwie von den zwölf Patriarchen das ganze Volk Israel leiblich erzeugt wurde, so sollte das ganze Volk der Christen geistig von den Aposteln gezeugt werden. Die Apostel waren die Repräsentanten der zwölf Stämme Israels (19, 28.), das eigentliche wahre Israel, das *Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα*, welches seinem ursprünglichen Berufe nachkam (Gal. 4, 29.). Dann weiterhin ist die Zwölfzahl als entstanden aus 3 mal 4, mithin aus der Durchwirkung der Gotteszahl drei mit der Creaturzahl vier, die Signatur des Gottmenschlichen. Den Aposteln wollte Jesus sein ganzes gottmenschliches Erlösungswerk übergeben, damit es durch sie an die Menschheit übergehe; sie sollten die Vermittler zwischen ihm und der gesammten Menschheit sein. Demgemäß haben die Apostel dieselbe Stellung zur neutestamentlichen Kirche, welche Moses zur alttestamentlichen hatte; und wie die alttestamentliche Kirche sich mit Fug eine mosaische nennen konnte, so nennt die neutestamentliche sich mit vollem Rechte eine apostolische. Denn die Apostel sind gleichsam die Fundamentsteine, auf welchen sie ruht. Vgl. Eph. 2, 20.

V. 1.: „Und nachdem er zu sich gerufen hatte seine zwölf Jünger, gab er ihnen Gewalt über unreine Geister, so daß sie selbe austrieben, und zu heilen jegliche Krankheit und jegliches Siechthum." Vgl. Luk. 9, 1. Der Infinitiv *θεραπεύειν* hängt nicht mit von *ὥστε* ab, sondern von *ἐξουσίαν* (vgl. 1 Kor. 9, 5.). — Der Heiland rüstete also seine Apostel zuerst mit der Kraft äußerer Wunder, dann später am Pfingstfeste (Apstg. 2.) mit der Kraft geistiger Wunder aus, eben so wie er selber häufig zuerst den Körper des kranken Menschen heilte, um sich dadurch den Weg in das Innere desselben zu bahnen. Auffallende Wunder waren im

Anfange nothwendig, um die Menschen zum Glauben an die christliche Wahrheit zu führen. Für uns sind dieselben nicht mehr durchaus nöthig, weil wir das Eine und größte Wunder, die schnelle Verbreitung des Christenthums und seinen achtzehnhundertjährigen Bestand trotz aller Stürme und Anfechtungen der Welt, immer vor Augen haben. Geschähen jetzt noch so viele äußere Wunder, wie im Anfange, so wären wir vor den ersten Christen, die jenes Eine Wunder noch nicht schauten, zu sehr bevorzugt, und das Glauben hörte dann auf verdienstlich zu sein.

V. 2 ff.: „Der zwölf Apostel Namen aber sind folgende: der Erste ist Simon, der genannt wird Petrus, und Andreas u. s. w." Welche Matthäus eben noch und sonst immer als „Jünger" bezeichnet hat, die nennt er hier bei ihrer Aussendung mit dem auszeichnenden, ohne Zweifel von Jesu selbst schon gebrauchten Amtsnamen „Apostel" d. i. Sendboten (vgl. Luk. 6, 13.). — Alle vier Apostelverzeichnisse stimmen darin überein, daß sie Petrus als den ersten und Judas Iskarioth als den letzten aufführen. Wie es nun nicht zufällig ist, daß alle den Judas Iskarioth zuletzt nennen, sondern dieß in dem Verrathe desselben seinen Grund hat, so ist es gewiß eben so wenig zufällig, daß Petrus von allen zuerst genannt, ja von Matthäus noch ganz ausdrücklich ein *πρῶτος* hinzugefügt wird, ohne daß ein *δεύτερος*, *τρίτος* u. s. w. folgt. Es kann dieses, wie selbst unbefangene protestantische Ausleger eingestehen, nur in dem Vorrange, in dem Primate des Petrus vor den übrigen Aposteln seinen Grund haben. Richtig wird daher das *πρῶτος* von Chrysostom. durch *κορυφαῖος* erklärt. Matthäus stellt dann in Uebereinstimmung mit Lukas die beiden Brüderpaare Petrus und Andreas, Jakobus und Johannes zusammen; Mark. und die Apstg. lassen aber auf Petrus zuerst den Jakobus und Johannes und dann erst den Andreas folgen. Diese ordnen mehr nach dem Range; denn Petrus, Jakobus und Johannes erscheinen überhaupt in den Evangelien als die wichtigsten Apostel, als die engsten Vertrauten des Herrn. In mehreren wichtigen Momenten nahm Jesus diese drei allein in seine nächste Umgebung z. B. bei seiner Verklärung, bei seinem Leidenskampfe in Gethsemane. Daß Jakobus dem Johannes vorgesetzt ist, geschah wohl des Alters wegen (s. zu 4, 21.). — Theilen wir die zwölf Apostel in drei Klassen zu je vier, wie ja auch die

zwölf Stämme Israels beim Zuge durch die Wüste in drei Abtheilungen zu je vier getheilt um die Bundeslade lagerten, so erhalten wir für die erste Klasse nach allen vier Verzeichnissen: Petrus, Jakobus, Johannes und Andreas. — Der Erste in der zweiten Klasse, oder der Fünfte in der ganzen Reihe ist nach allen Verzeichnissen Philippus von Bethsaida, der Vaterstadt des Petrus und Andreas (vgl. Joh. 1, 44 ff.). Dieser Philippus ist nicht zu verwechseln mit einem spätern Diakonen Philippus, von welchem Apstg. 6, 15. die Rede ist, und welcher daselbst 21, 8. auch „Evangelist" genannt wird. Dem Philippus folgt in den drei Evangelien Bartholomäus, in der Apostelgeschichte aber Thomas. Der Name Bartholomäus = בַּר תַּלְמַי bezeichnet „Sohn des Tolmai" (vgl. LXX 2 Sam. 13, 17.). Sein eigentlicher Name war Nathanael, wie aus Joh. 1, 46 ff. vgl. mit Joh. 21, 1 f. erhellt. An der letztern Stelle zählt nämlich Johannes den Nathanael ausdrücklich zu den Aposteln. Nähmen wir also nicht an, daß Nathanael mit Bartholomäus Eine Person sei, so erhielten wir dreizehn Apostel. Diese Annahme ist aber um so wahrscheinlicher, da auch bei Joh. Nathanael, wie hier Bartholomäus, in Verbindung mit Philippus vorkommt. Dann setzt Matthäus als den Dritten in dieser Tesserade den Thomas = תְּאֹם, תְּאֹמָא d. i. Zwilling (vgl. Joh. 11, 16. 20, 24 ff. u. ö.), und als den Vierten sich selbst; und er fügt zu seinem Namen aus Demuth den verächtlichen ὁ τελώνης hinzu. Bei den beiden andern Evangelisten geht Matthäus dem Thomas vor; die Apstg. ordnet: Philippus und Thomas, Bartholomäus und Matthäus. Die zweite Klasse enthält also nach allen vier Katalogen: Philippus, Bartholomäus, Matthäus und Thomas. — In der dritten Tesserade steht in allen vier Verzeichnissen zuerst Ἰάκωβος ὁ τοῦ Ἀλφαίου scil. υἱός. Das Wort Ἀλφαί = חַלְפַי ist wahrscheinlich nur die weichere Aussprache für חַלְפַּי, Κλωπαί, mithin Ἀλφαῖος identisch mit Κλωπᾶς, welcher letzterer Joh. 19, 25. der Mann einer gewissen Maria, der Schwester (oder Schwägerin?) der Mutter Jesu, genannt wird. Dieser Jakobus war also ein Vetter des Herrn, und wird daher auch unten 13, 55. zu den sogenannten „Brüdern Jesu" gezählt. Mark. 15, 40. nennt diesen

Jakobus τὸν μικρόν, und diesen Zunamen hat er in der Kirchensprache behalten, um ihn von dem andern Jakobus, dem Bruder des Johannes zu unterscheiden, welchen man deßhalb den „Aeltern" nennt. — Bei dem folgenden Apostel schwankt die Lesart, indem einige Zeugen (D. Codd. ap. August. et Rufin.) ihn bloß Λεββαῖος (Tischend.), andere (B. Sinait. 17. 124. u. m. Versionen) bloß Θαδδαῖος (Lachmann), noch andere Λεββαῖος ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος (so die meisten, Recepta) oder umgekehrt Θαδδαῖος ὁ ἐπικληθεὶς Λεββαῖος nennen. Das bloße Λεββαῖος scheint hier und das bloße Θαδδαῖος bei Mark. 3, 18. das Ursprüngliche zu sein. Dieser Lebbäus oder Thaddäus muß mit dem bei Luk. und in der Apstg. a. a. O. genannten Ἰούδας Ἰακώβου identisch sein, weil wir sonst wieder dreizehn Apostel erhielten. Zu dem Genitiv Ἰακώβου dort müssen wir höchst wahrscheinlich ἀδελφός (vgl. Luk. 24, 10. mit Matth. 27, 56. S. Win. S. 171.), und nicht das gewöhnliche υἱός, ergänzen. Dann wäre also dieser Judas ein Bruder Jakobus des Jüngern, gehörte somit auch zu den sogenannten „Brüdern Jesu" (vgl. 13, 55.). Θαδδαῖος und Λεββαῖος sind dann Zunamen, die ungefähr dasselbe bezeichnen: Θαδδαῖος von תַּד oder שַׁד, die Brust, Λεββαῖος von לֵב das Herz, also etwa der „Herzliche" oder „Beherzte." Uebrigens war dieser Judas der Verfasser des canonischen Briefes Judä (s. Einl. in diesen Br.). — Dem Judas Lebbäus folgt Simon (hebr. שִׁמְעוֹן d. i. Erhörung) mit dem Beinamen ὁ Καναναῖος oder nach anderer Lesart ὁ Κανανίτης. Was dieses Wort bezeichne, sehen wir aus Luk. a. a. O., der es ὁ ζηλωτής dolmetscht. Es kommt also nicht her von der Stadt Kana, wie man wohl gemeint hat, sondern vom chaldäischen קַנְאָן, hebr. קַנָּא d. i. „eifersüchtig sein." Dieser Simon war mithin früher ein Zelot gewesen d. i. einer, der nach dem Beispiele des Pinehas (4 Mos. 25, 9.), und wie später Saulus, gegen Uebertretungen des Gesetzes und Mißbräuche nicht nur, wie die Propheten, mit Worten, sondern mit der That eingeschritten war. Die eigentliche Partei der Zeloten, welche später im jüdischen Kriege Jerusalem zerrüttete, hatte sich damals noch nicht gebildet; jedoch waren ihre Keime bereits vorhanden. Einige meinen, dieser Apostel Simon sei

15 *

identisch mit dem Simon, welcher unten 13, 55. zu den „Brüdern Jesu" gezählt wird, sei mithin ein Bruder der beiden vorhergehenden Apostel Jakobus und Judas; Andere stellen dieß aber in Abrede, und wohl mit Recht. Denn wenn es Joh. 7, 5. ganz allgemein heißt, daß selbst die „Brüder Jesu" nicht an ihn glaubten, so ist die Annahme, daß drei von diesen sogenannten Brüdern Jesu zu den Aposteln gehörten, wohl zu gewagt; daß zwei von ihnen Apostel waren, läßt sich noch wohl ohne Verstoß gegen jene Stelle annehmen. — Der letzte Apostel ist der unglückliche Judas mit der nähern Bezeichnung *Ἰσκαριώθ*, oder nach anderer mehr verbürgter Lesart *Ἰσκαριώτης* d. i: אִישׁ קְרִיּוֹת, „Mann von Karioth", einer Stadt im Stamme Juda (vgl. Jos. 15, 25.). Aehnlich sagen die Talmudisten איש ירושלים, und Flav. Joseph. (Antt. 7, 6, 1.) gibt איש טוב, „ein Mann von Tob", durch *Ἴστοβος*. Andere Ableitungen dieses Namens, die man noch versucht hat, können wir hier füglich übergehen. Schließlich nur noch die Bemerkung, daß bei Matth. und nach dem recipirten Texte auch bei Luk. die Apostel immer paarweise aufgeführt werden, was bei Mark. nicht der Fall ist; in der Apstg. werden die ersten vier zusammengruppirt, dann geschieht die Aufzählung paarweise. — Zu dem letzten Namen fügt Matth., bloß historisch referirend, hinzu: „Derselbe, welcher (*ὁ καί* = *qui idem*) ihn überliefert hat", ohne auch nur ein Wort des Zornes über ihn auszusprechen, ja ohne alle subjektive Beurtheilung seiner That. Ebenso Lukas: *ὃς ἐγένετο προδότης*. Man hat hier wohl die Frage aufgeworfen, warum der Erlöser, der doch wußte, was im Menschen war (Joh. 2, 25.) und vorhersehen mußte, welch' ein Ende es mit Judas nehmen werde, ihn in die Zahl seiner Apostel aufnahm und so selber ihm die Gelegenheit gab, die Tücke seines Herzens bis zu der Verruchtheit des schändlichsten Verraths auszubilden und zu offenbaren? Allein mit demselben Rechte könnte man auch fragen: warum doch Gott jene Geister gut und rein erschaffen habe, von denen er voraus sah, daß sie im Mißbrauche ihrer Freiheit böse Geister werden würden? — Gott nimmt keinem vernünftig-freien Wesen den freien Willen; er hält auch die äußere Bethätigung desselben nicht auf, wiefern nicht höhere Rathschlüsse der ewigen Weisheit entgegen-

stehen. Nun aber lag es in dem allerheiligsten Willen des Gottmenschen, zum Vollmaaße seines versöhnenden Leidens auch den Schmerz zu dulden, von einem Jünger, den er geliebt und begnadigt hatte, verrathen zu werden. Außerdem darf man bei Judas nicht übersehen, daß der nahe Umgang mit dem Erlöser, den er zu seinem Verderben mißbrauchte, auch ein besonders kräftiges (und vielleicht das einzige) Mittel hätte sein können, ihn von dem Verderben, das schon in ihm war, zu erretten, wenn er nur gewollt hätte; und ferner, daß es doch endlich einmal, wie mit jedem Menschen, so auch mit Judas zur letzten Entscheidung kommen mußte. Seine letzte Verstockung würde vielleicht später, aber doch sicher eingetroffen sein, auch wenn Christus ihn nicht unter seine Jünger aufgenommen hätte. Ueberhaupt wird das Böse immer mit unter das Gute eingestreut und eingeflochten, um es durch die Erlösungskraft Christi zu überwinden. Wie im Paradiese die Schlange nicht fehlte und in der Arche ein Cham sich rettete, so mußte auch unter den Zwölfen ein Judas sein, wenn der Kreis derselben ein wahres Abbild Israels sein sollte. Und wie Gott das Böse in der Welt immer zuletzt zu seinen Zwecken benutzt, so auch hier. Judas mußte durch seine Verrätherei zur Vollendung der Erlösung beitragen.

III. Die Aussendung der Apostel und Instruktionsrede an dieselben, V. 5—42.

Die vorläufige Aussendung der Apostel hatte den Zweck, daß diese noch unter den Augen ihres göttlichen Meisters die Probe ihres Gehorsams, ihres Muthes, ihrer Klugheit und Treue beständen; die Apostel sollten jetzt eintreten in das Noviziat ihrer künftigen, weltumfassenden Thätigkeit. Was dann die folgende Instruktionsrede angeht, so verhält es sich damit grade, wie mit der Bergpredigt: was wir bei Matthäus in Einer Rede vereinigt lesen, das finden wir bei Lukas zerstreut theils in der Rede Jesu an die Zwölfe (Luk. 9.), theils in seiner Instruktionsrede an die 70 Jünger (Luk. 10.), theils an andern Stellen (Luk. 12.). Auch hier ist es wiederum wahrscheinlich, daß Lukas die Rede an die Zwölfe nur im Auszuge gibt, und daß Jesus bei der Aussendung der 70 Jünger und bei andern Gelegenheiten einzelne Theile unserer Rede wiederholte. S. zu 5, 3.

V. 5 f.: „Diese Zwölfe entsendete Jesus, nachdem er ihnen den Auftrag gegeben und gesagt hatte: Auf den Weg zu den Heiden gehet nicht und in eine Samariterstadt tretet nicht ein; gehet vielmehr zu den verlorenen Schaafen des Hauses Israel.“ — Zu εἰς ὁδὸν ἐθνῶν vgl. 1, 11.: μετοικεσία Βαβυλῶνος, Apstg. 2, 28.: ὁδὸς ζωῆς, „der Weg zum Leben.“ — Die Samariter, ein Mischvolk bestehend aus den Resten der in's Exil weggeführten Ephraimiten und den heidnischen Colonisten, welche Salmanassar während des Exils in das Land geschickt hatte (2 Kön. 17, 24.), bildeten damals eine jüdische Sekte. Von den Juden von der Theilnahme am Nationalgottesdienste ausgeschlossen baueten sie sich einen Tempel auf dem Berge Garizim, nahmen vom alten Testamente nur den Pentateuch an und hatten überhaupt viele heidnische Sitten und Gebräuche. Daher beschuldigten die Juden sie des Götzendienstes, hielten sie den Heiden gleich und mieden sorgfältig allen Verkehr mit denselben (vgl. Joh. 4, 9.). — Also weder an die Heiden noch an die Samariter sollen die Apostel sich jetzt schon mit der Predigt des Evangeliums wenden; vielmehr sollen sie ihre Missionsthätigkeit zunächst auf die „verlorenen Schaafe des Hauses d. i. des Volkes Israel“ beschränken. Erst nach seiner Auferstehung, als er durch seinen Versöhnungstod die Scheidewand zwischen Judenthum und Heidenthum niedergerissen hatte (Eph. 2, 14 f.), erhob der Herr den Beruf der Apostel zu einer universellen Weltmission, indem er zu ihnen sprach (Matth. 28, 19 f.): „Gehet und lehret alle Völker u. s. w.“ Vgl. Apstg. 1, 8. Das von Gott besonders ausgewählte und geliebte Volk Israel wird im A. T. häufig, wie hier, dargestellt unter dem Bilde einer Heerde, deren Führer und Hirt Jehova ist. Vgl. z. B. Ps. 80, 1.: „Du Hirte Israels, o merk' doch auf; du, der wie Schaafe Joseph leitet.“ Der Heiland nennt die Juden „verlorene Schaafe“, weil sie, wie er oben 9, 36. gesagt hat, „geplagt und hingeworfen waren wie Schaafe, die keinen Hirten haben.“ Schon der Prophet Jes. 53, 6. klagt: „Wir Alle gingen in die Irre wie Schaafe, ein Jeglicher wich ab nach seinem Wege.“ Dieses Gebot des Herrn nun, mit ihrer Predigt sich zunächst an die Juden zu wenden, beobachteten die Apostel so genau, daß es später einer besondern göttlichen Offenbarung an sie bedurfte, ehe sie es wag-

ten, auch den Heiden das Evangelium zu verkünden und diese in den Schooß der Kirche aufzunehmen (vgl. Apstg. 10.). Die Juden, das Volk des Glaubens und der Verheißung, sollten den Urstamm des Christenthums bilden, und obgleich später die größere Mehrzahl derselben das Evangelium des Heils von sich wies, so bildeten sie dennoch diesen Urstamm in den Aposteln und den wenigen Auserwählten, die an Jesus glaubten. Erst als dieser Stamm sich gefestigt hatte, erst da konnten auf ihn fremde Zweige aufgepfropft werden. Vgl. Röm. 11, 17 ff.

V. 7 f. Zuerst gibt der Herr seinen Aposteln kurz den Inhalt ihrer Predigt an: „Gehet aber hin und prediget: Genahet hat sich das Reich der Himmel" d. i. das messianische Reich. Sie sollen also dasselbe verkünden, was der Täufer gepredigt (3, 2.), und womit auch Christus selber sein Lehramt begonnen hatte (4, 17.). In dieser Predigt lag dann zugleich eine Aufforderung zur Buße als der nothwendigen Bedingung zur Aufnahme in dieses Reich. — Zur Bekräftigung ihrer Predigt und gleichsam zur sichtbaren Darstellung des nahenden Reiches des Erlösers sollen die Apostel, befiehlt der Heiland V. 8., Wunder wirken: „Kranke heilet, Aussätzige reiniget, Teufel treibet aus." Aber auch nur allein dieses höhern Zweckes wegen sollen sie ihre Wundergabe anwenden, nicht um Geld und Gut damit zu erwerben. Denn auch sie haben diese Gabe aus reiner übernatürlicher Gnade, nicht als Lohn irgend eines Verdienstes von ihrer Seite empfangen: „Umsonst habet ihr es empfangen, umsonst gebet es." Diese Worte beziehen sich bloß auf die Wundergabe, nicht, wie Einige wollen, auch auf die Lehre, so daß *λαμβάνειν* hier so viel als „lernen", *διδόναι* aber so viel als „lehren" wäre. — Das *νεκροὺς ἐγείρετε*, welches die Recepta nach *καθαρίζετε*, Griesbach und Lachmann aber nach *θεραπεύετε* lesen, ist kritisch sehr verdächtig, und von Scholz und Tischendorf wohl mit Recht gestrichen.

V. 9 f. Das vorhergehende *δωρεὰν* - - *δότε* führt Jesum hier auf den allgemeinen Gedanken: die Prediger des Evangeliums sollen nicht ängstlich um das Zeitliche besorgt sein, sondern als Arbeiter Gottes sollen sie vertrauensvoll von Gott ihre Lebensnothdurft erwarten. Diesen allgemeinen Gedanken drückt aber der Herr ganz concret aus, indem er sagt: „Schaf-

fet euch nicht an (nämlich zur Reise) Gold noch Silber noch Kupfer in eure Gürtel." Der Gürtel der Hebräer von Leder, Linnen oder Baumwolle, welcher das weite Obergewand zusammenhielt, diente zugleich zur Aufbewahrung des Geldes, dessen verschiedene Sorten hier in einer absteigenden Klimax mit χρυσόν, ἄργυρον und χαλκόν bezeichnet werden. — μηδὲ ἄργυρον fehlt mit Unrecht bei Tischendorf. — εἰς τὰς ζώνας gehört nicht zu κτήσεσθε, sondern zu χρυσὸν κ. τ. λ.: „Geld für eure Gürtel, das für eure Gürtel bestimmt ist." — V. 10.: „Nicht (schaffet euch an) eine Tasche für den Weg d. i. einen Reiseranzen, um darin vorräthige Kleider und dergleichen zu tragen, noch zwei Unterkleider, um eins anzuziehen und das andere zum künftigen Bedarf mitzunehmen, noch Schuhe, nämlich im Vorrathe, noch einen Stab." — Der Singular ῥάβδον ist stärker verbürgt als der Plural ῥάβδους. Wenn nun Mark. 6, 8. Jesum sagen läßt: εἰ μὴ ῥάβδον μόνον, so steht dieß mit dem hier Gesagten nur in einem scheinbaren Widerspruche. Nach Matthäus sagt der Herr, sie sollen Nichts haben, nicht einmal einen Stab, den doch der Aermste hat; nach Markus, sie sollen Nichts haben, als etwa bloß einen Stab. Wer bloß einen Stab hat, der ist durchaus arm. Uebrigens sind die angeführten Einzelheiten nicht ängstlich zu pressen. Unser Heiland will damit nur sagen: sie sollen sich nicht ängstlich für ihre Missionsreisen ausrüsten, sondern im vollen Vertrauen auf Gott, der sie nähren werde, sich auf den Weg begeben. Wie Christus selber nicht hatte, wohin er sein Haupt legte, so sollen auch seine Jünger, frei von allen irdischen Sorgen und entblößt von aller Habe, als arme Jünger des armen Meisters auftreten und das Evangelium der Armuth und Demuth predigen. — Mit der sprüchwörtlichen Redensart: „Denn werth ist der Arbeiter seines Unterhalts", weiset Jesus seine Apostel auf Gott hin. Sie sind Arbeiter Gottes; dieser wird also auch für ihre Nahrung sorgen, wie jeder Hausvater für seine Arbeiter sorgt.

V. 11 ff.: „In welche Stadt oder Ortschaft ihr etwa eingetreten sein möget, erforschet, wer darin würdig sei", nämlich, daß ihr bei ihm herberget. Der Heiland spricht damit stillschweigend aus, daß, wer seinen Aposteln Herberge gäbe, eine größere Wohlthat empfange als austheile. — Ueber

ὃς ἂν mit dem Aorist Conjunktiv von dem, was in Zukunft etwa eintreten könnte, s. Win. S. 274. Mit dem: „Und dort bleibet, bis ihr fortgeht", befiehlt Jesus seinen Jüngern, sie sollen in einem und demselben Orte ihre Herberge nicht wechseln, sie sollen, wie Luk. 10, 7. es deutlicher ausdrückt, nicht von einem Hause in ein anderes ziehen. Ein solches Wechseln, etwa um ein besseres Quartier zu suchen, würde für den bisherigen Herberggeber kränkend, für einen armen Jünger Jesu aber unanständig und seiner Wirksamkeit nachtheilig sein. — V. 12.: „Wenn ihr aber in das Haus, in welchem der auf eure Nachfrage euch als würdig Bezeichnete wohnt, und wo ihr zu bleiben gedenket, tretet, so begrüßet es" d. i. seine Bewohner. Der Zusatz in D. L. al. Itala, Vulg.: *λέγοντες Εἰρήνη τῷ οἴκῳ τούτῳ*, ist aus Luk. 10, 5. herübergenommen. Der Gruß bei den Juden bestand in der Anwünschung des Heiles oder Friedens: שָׁלוֹם לָךְ, und war damals noch keine leere Höflichkeitsformel. — V. 13.: „Und ist das Haus würdig, so soll euer Heil über dasselbe kommen; ist es aber nicht würdig, so soll euer Heil zu euch zurückkehren", d. h. sind die Bewohner des Hauses, in welches ihr einkehrt, würdig des Heils oder des Friedens, den ihr in eurem Gruße ausdrückt, so soll diese *εἰρήνη* über sie kommen; euer Gruß wird dann wirken, was er aussagt. Im entgegengesetzten Falle soll der Gruß wirkungslos sein. Das *ἐπιστραφήτω* erklärt Euth. Zig. richtig: *μηδὲν ἐνεργησάτω, ἀλλὰ ταύτην μεθ' ἑαυτῶν λαβόντες ἐξέλθετε.* Auch das entsprechende hebräische Verbum שׁוּב hat oft die Bedeutung „unerfüllt bleiben" (vgl. Jes. 45, 23. 55, 11. Ezech. 7, 13.). Der Herr macht hiermit seine Apostel zu Trägern höherer Gnadenkräfte: beim Segen oder Gruße, welchen sie über ein Haus aussprechen, soll diese Gnadenkraft ausströmen über alle Bewohner, die derselben würdig und empfänglich sind. Wo aber diese Gnadenkraft im Innern der Bewohner keine Stätte findet, da soll sie wirkungslos bleiben und gleichsam zu ihrer Quelle wieder zurückkehren. — Diese apostolische Segenskraft hat sich fortgesetzt in dem kirchlichen Gruße: *pax tecum* oder *pax vobiscum.*

V. 14 f.: „Und wer irgend euch nicht aufgenommen noch auch eure Worte gehört haben wird — heraus-

gehend aus jenem Hause oder jener Stadt schüttelt den Staub von euren Füßen." Mark. 6, 11. und Luk. 9, 5. fügen noch hinzu: „Zum Zeugnisse wider sie." — Der Nominativ ὃς ἂν ist anakoluthisch und mit rhetorischem Nachdruck an die Spitze des Satzes gestellt. Das ἐκτινάξατε τὸν κονιορτόν erklärt Reischl gut: Der Staub, welcher sich aus der Wanderung durch Heidenstädte oder über Gräber an die Sandalen der Juden gehängt hatte, mußte als den heiligen Boden Israels verunreinigend abgeschüttelt werden. „Pulvis terrae ethnicae ex contactu inquinat", war Grundsatz bei den Juden (Lightf.). Nun stellen sich aber Israels Häuser und Städte, welche der Heilsbotschaft kein Gehör schenken, den heidnischen gleich, ja tief noch unter die Städte der Verwerfung (V. 15.). Indem die Apostel den Staub solcher Orte von den Sandalen schütteln, verkünden sie ihnen symbolisch ein Urtheil: die Absage der Gemeinschaft an dem Erbe des Verheißungslandes und ein zukünftiges Strafgericht, welches alle Unheiligen erreichen wird (vgl. Jes. 35, 8.) — V. 15.: „Wahrlich sage ich euch, erträglicher wird es sein dem Lande von Sodoma und Gomorrha am Gerichtstage, als jener Stadt." — Sünde und Strafe der Städte Sodoma und Gomorrha waren sprüchwörtlich geworden; diese Städte standen da als alte Symbole der tiefsten Verworfenheit und der strengsten Strafgerechtigkeit Gottes. Diesen Städten nun, sagt der Herr, wird es am Tage des Gerichts, wo über Schuld und Strafe aller Menschen das Endurtheil gefällt wird, noch erträglicher gehen, als jener Stadt, welche ungeachtet aller Wunder die Boten des Heils von sich stößt. Denn die Strafe richtet sich nach der Schuld, die Schuld aber nach dem Grade der Erkenntniß. Je reiner und klarer sich also das Göttliche offenbart, desto größer ist die Schuld desjenigen, welcher sich dagegen verhärtet und verstockt.

V. 16.: „Siehe, ich entsende euch als Schaafe in Mitte von Wölfen; seid also klug wie die Schlangen und arglos wie die Tauben." Das ἰδοὺ führt rasch und anschaulich über zu einem neuen Gegenstande, der aber hier in dem vorhergehenden V. 14 f. schon vorbereitet ist, nämlich zu den Verfolgungen, welche die Apostel um Christi willen noch werden zu ertragen haben. — Das Pronom. ἐγώ hat hier, wie überall, seinen Nachdruck; richtig daher Theophyl.: ἐγὼ ὁ κρα-

ταιος, Euth. Zig.: ἐγὼ ὁ πάντα δυνάμενος, Maldon.: „ego, qui liberare possum ex omnibus periculis." — ἐν μέσῳ λύκων verbinden die Meisten mit ἀποστέλλω. Es stände dann ἐν wie mehrfach im N. T. (s. Win. S. 367 f.) bei einem Verbum der Bewegung, um zugleich das Resultat derselben, die Ruhe, auszudrücken: „ich sende euch wie Schaafe unter Wölfe, so daß ihr in Mitte derselben seid." Besser aber ziehen wir ἐν μέσῳ λύκων zu ὡς πρόβατα: „ich entsende euch als Schaafe, die mitten unter Wölfen sich befinden" (Meyer). — Das Schaaf ist das Bild der Unschuld, Sanftmuth und Geduld, der Wolf aber das Symbol verschlagener Bosheit und Raubgierde. Die Sprache des Heilandes bewegt sich hier in einer bedeutungsreichen Natursymbolik, wodurch viel klarer, als durch die weitläufigsten Regeln, den Aposteln ihr Verhältniß zur Welt und ihr Verhalten in der Welt vorgezeichnet wird. Sie sollen sich betrachten als Schaafe, die ringsum von Wölfen umgeben sind, die also dem Tode geweiht sind, wenn der wahre Hirt, Jesus, sie nicht beschützt; zu ihm sollen sie sich flüchten, an ihn sich halten; ihre einzigen Waffen im Kampfe wider die Welt sollen sein Geduld und Sanftmuth. Sie sollen aber hinwieder nicht ohne Noth der Gefahr sich aussetzen, vielmehr wie die Schlange mit Klugheit und Vorsicht derselben zu entgehen suchen. Damit aber endlich die Klugheit nicht in List und Hintertücke ausarte, sollen sie einfältig und arglos (ἀκέραιος eigentlich „ungemischt") sein, wie die Tauben. Wer die christliche *prudentia* mit der ächten *simplicitas* zu verbinden weiß, der ist ein wahrer Lehrer und Priester der Kirche.

V. 17 f. Jetzt nennt der Heiland bestimmter die Gefahren und Leiden, die seinen Aposteln bevorstehen: „Hütet euch aber vor den Menschen (überhaupt); denn sie werden euch an Gerichtshöfe (συνέδρια, generell) überliefern, und in ihren Synagogen werden sie euch geißeln." Die Synagoge hatte für rein kirchliche Vergehen (Irrlehre, Gesetzesfrevel) ihr eigenes Gericht in den drei weltlichen Vorständen, dessen Urtheil sehr oft auf harte Geißelung lautete. Vgl. Apstg. 22, 19. 26, 11. 2 Kor. 11, 24. S. Winer Realw. u. d. W. Synagogen. — V. 18.: „Selbst auch vor Statthalter (Proprätoren, Prokonsuln, Procuratoren) und vor Könige (Tetrarchen z. B. Herodes Agrippa) werdet ihr geführt werden, zum Zeugniß

ihnen und den Heiden" d. h. damit ihr so Gelegenheit habet, vor Juden und Heiden Zeugniß von mir und meiner Lehre abzulegen. Die Erfüllung dieser Weissagung bezeugt die Apostelgeschichte. — *καὶ - - δὲ* ist steigernd. Das *αὐτοῖς* geht nicht auf *ἡγεμόνας καὶ βασιλεῖς*, sondern bezieht sich, wie schon das hinzugefügte *καὶ τοῖς ἔθνεσι* zeigt, auf die Juden, die handelnden Subjekte von *παραδώσουσι* und *μαστιγώσουσι*.

V. 19 f.: „Wenn sie euch aber überantwortet haben, so sorget nicht, wie oder was ihr reden sollet; denn es wird euch in selbiger Stunde gegeben werden, was ihr reden werdet. Denn nicht ihr seid es, die da reden, sondern der Geist eures Vaters (der heil. Geist) ist es, der da redet in euch." — Also bei dem Ablegen des Zeugnisses über Jesus sollen die Jünger nicht ängstlich besorgt sein, was sie sagen oder wie sie ihre Worte stellen sollen; ein höherer Beistand wird ihnen da zu Theile werden. Sie führen Christi Sache, die zugleich Gottes Sache ist; führen sie diese rein, ohne Beimischung von Selbstsucht und Eitelkeit und in Vertrauen auf Gott, dann wird auch der Geist des Vaters durch sie als seine Organe sprechen, der wahre Anwalt Gottes, *ὁ παράκλητος* (Joh. 15, 26.), wird durch sie seine Sache führen. — Statt *παραδῶσιν* (Lachm.) lesen Einige das Präsens *παραδιδῶσιν*; Griesbach empfiehlt das Futur. *παραδώσουσιν*, mit Unrecht. Ueber den Gebrauch des *τί* statt *ὅ, τι* in *δοθήσεται - - τί λαλήσετε* s. Winer S. 152.

V. 21 f.: „Ueberantworten aber wird der Bruder den Bruder in den Tod und der Vater das Kind; und es werden sich erheben Kinder wider die Eltern und sie um's Leben bringen" d. i. ihre Hinrichtung bewirken. Die buchstäbliche Erfüllung dieser prophetischen Worte des Erlösers bezeugt die Geschichte der ersten Ausbreitung des Christenthums hinreichend. So wurden die hh. Barbara und Christina von ihrem Vater, die h. Lucia von ihrem eigenen Sohne zum Tode gebracht. „Ich bin nicht gekommen", sagt Jesus unten V. 34., „Frieden zu bringen, sondern das Schwert." Das Christenthum trat gleich in den schärfsten Gegensatz zum Judenthum und Heidenthum, und es mußte erst ein heftiger und blutiger Kampf durchgekämpft werden, ehe es diese im großen Ganzen überwand. Es war dieß der Kampf des Lichtes mit der Finsterniß,

des Himmels mit der Hölle. „Das Wort Gottes", heißt es Hebr. 4, 12., „ist schneidender als jegliches zweischneidige Schwert und durchdringend, bis es theilet Seele und Geist, sowohl Fugen als Mark." So brachte Christus, das persönliche Wort Gottes, obwohl er der Friedefürst war, das Schwert selbst in den Schooß der Familie. — V. 22.: „Und ihr werdet gehaßt sein von Allen um meines Namens willen" d. i. weil ihr meinen Namen bekennet, an mich glaubet. Der Haß der Welt richtet sich mit ganz richtigem Instinkte gegen Christum und seine Bekenner; denn Christus und die Welt stoßen sich ab, wie zwei feindliche Pole: die Freundschaft mit Christo ist Feindschaft mit der Welt und umgekehrt. In der ersten Zeit reichte der Name „Christ" allein schon hin, um allen Martern Preis gegeben zu werden. Tertullian sagt (Apol. 2.): „Wir werden gefoltert, wenn wir bekennen, und am Leben bestraft, wenn wir ausharren, und losgesprochen, wenn wir abläugnen; denn um den Namen bewegt sich der Kampf (quia *nominis* proelium est)." Dieser Haß der Welt muß ertragen werden bis zum Ende: „wer aber ausharret bis an's Ende, der wird selig werden." Dieses Ende ist für das einzelne Individuum der Tod, für die Gesammtheit der Gläubigen, für die Kirche aber das letzte Gericht, wo die Sache Christi den vollständigen Sieg über die Welt erringen wird. Nur derjenige, welcher bis zu diesem Ende im Hasse der Welt und im treuen Bekenntnisse Jesu ausharret, gelangt zum ewigen Heile. Allein der Mensch bedarf, um bis zum Ende ausharren zu können, einer besondern Gnade Gottes, des sogenannten *donum perseverantiae* (vgl. Conc. Trid. sess. VI. c. 13.).

V. 23.: „Wenn sie euch aber verfolgen in dieser Stadt, fliehet in die andere." Statt *φεύγετε εἰς τὴν ἄλλην* haben Griesbach und Lachmann: *φεύγετε εἰς τὴν ἑτέραν*, und fügen dann noch nach D. L. al., einigen Vätern und Versionen hinzu: *κἂν ἐκ ταύτης* (Lachm. *κἂν ἐν τῇ ἑτέρᾳ*) *διώκωσιν ὑμᾶς, φεύγετε εἰς τὴν ἄλλην*. Lachm. hat diese Worte als verdächtig eingeklammert, Tischendorf aber als zu wenig verbürgt mit Recht ganz gestrichen. — *ταύτῃ* und *τὴν ἄλλην* ist *δεικτικῶς* zu verstehen: Jesus weist mit dem Finger nach den Gegenden verschiedener Städte hin (Meyer). Der Heiland gibt also hier den Befehl oder nach Umständen den Rath, der Ver=

folgung so lange als möglich auszuweichen. Die Kirche hat stets nach dieser Anordnung verfahren; so lange es ohne Nachtheil für unser und der uns Anvertrauten Seelenheil geschehen kann, will sie, daß wir fliehen. So machten es Paulus, Athanasius, Cyprian und viele andere heilige Männer; und nur montanistischer Rigorismus hat die Flucht in der Verfolgung unbedingt verbieten wollen (vgl. Tertull. De fuga in persecut.). Anders ist es in dem Falle, wenn z. B. die Flucht des Bischofes oder Seelenhirten den Schwachen ein Aergerniß gäbe, oder den Gegnern ein Zeichen der Verläugnung Christi wäre. Dann ist nothwendig, daß nach dem Worte und Beispiele des Heilandes (Joh. 10, 11 ff.) der Hirt für die Ehre Gottes und das Heil der Gemeinde sein Leben opfere. — In dem folgenden ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν κ. τ. λ. fehlt das γὰρ in einigen Handschriften (D. M. al.) und Versionen (Itala, Vulg.). Halten wir es bei, da es überwiegend bezeugt ist, so führt es nach Meyer ein, was den Jüngern das Fliehen in eine andere Stadt unbedenklich machen soll: „Ihr könnet jedesmal in eine andere Stadt fliehen; denn wahrlich sage ich euch, ihr werdet gewißlich nicht (οὐ μὴ) vollendet haben die Städte Israels d. h. sie nicht alle durchwandert, auf der Flucht berührt haben, bis gekommen sein wird der Sohn des Menschen", der Messias. Besser jedoch fassen wir diese Worte als Ermunterungsgrund für die Apostel, den Muth nicht zu verlieren und von der Predigt des Evangeliums sich nicht durch Verfolgungen abhalten zu lassen: „Fliehet jedesmal in eine andere Stadt und predigt daselbst das Evangelium; denn ehe ihr in allen Städten Israels werdet gepredigt haben, wird der Menschensohn kommen." Schwierig ist es nun aber zu entscheiden, von welchem Kommen hier der Heiland spreche. Bei den Aeltern finden wir darüber verschiedene Meinungen; Einige (Chrysost., Theophyl., auch schon Origenes) deuten es von einem unbestimmten Zuhülfekommen, Andere (Calvin, Grotius) von dem Kommen Christi durch den heil. Geist. Allein, wo sonst im N. T. von dem Kommen des Menschensohnes die Rede ist, da ist zuletzt immer seine letzte Parusie, sein Wiederkommen zum Gerichte am Ende der Tage gemeint. Wie aber unten 24, 2 ff. die Verheißung der Wiederkunft des Herrn zum Weltgerichte mit der Prophetie von dem besondern, das allgemeine Gericht typisch vorbildenden, Strafge-

richt über Jerusalem und Juda verbunden erscheint, so ist es auch hier. Zunächst spricht der Herr hier zu den Aposteln, und in dieser Beziehung sind die *πόλεις Ἰσραήλ* im buchstäblichen Sinne zu fassen: „Ihr werdet auf eurer Wanderung und Flucht noch nicht durch alle Städte Israels gekommen sein, bis ich wiederkomme, um über sie das Gericht zu vollstrecken" d. h. bis Jerusalem zerstört sein wird, die Juden in die Zerstreuung getrieben sind, und Israels Städte nicht mehr sein werden. Die Erfüllung dieser Weissagung bezeugt die Geschichte des apostolischen Zeitalters. Allein der Heiland sprach diese Worte zu den Aposteln als Repräsentanten aller folgenden Lehrer der Kirche, sein Ausspruch ist gerichtet an den Apostolat der katholischen Kirche, und in dieser universellen Beziehung ist das Kommen des Menschensohnes von der Parusie Christi zum letzten Gerichte und das *τελεῖν* von der sittlich-religiösen Vollendung d. i. von der Bekehrung Israels im großen Ganzen zu verstehen: „Ihr werdet nicht alle Städte Israels d. i. alle Israeliten bekehrt haben, bis ich wiederkomme zum Gerichte." Die allgemeine Bekehrung der Juden zum Christenthume wird ja auch nach der Lehre Pauli (Röm. 11, 25 f.) erst am Ende der Zeiten eintreten, und auch dann werden noch Einige das Heil von sich stoßen. - So haben also auch hier, wie häufig, die Worte des Herrn einen nächsten, speciellen und einen für die ganze Zukunft gültigen, universellen Sinn. Vgl. zu 24, 4. 34.

V. 24 f. Die Vorherkündigung trauriger Schicksale soll aber die Jünger nicht befremden oder entmuthigen, denn: „Nicht ist der Jünger über dem Meister noch auch der Knecht über seinem Herrn." Diese Worte sind als ein Sprüchwort aufzufassen, welches auch Luk. 6, 40., nur in etwas anderer Beziehung vorkommt. Die nähere Anwendung dieses Sprüchworts folgt V. 25.: „Es ist genug für den Schüler, daß er werde (d. i. daß ihm geschehe, er eine Behandlung erfahre) wie sein Meister, und der Knecht wie sein Herr. Wenn sie den Hausherrn Beelzebul genannt haben, um wie viel mehr (werden sie so nennen) seine Hausgenossen." — Ueber die Construktion *ἵνα γένηται* statt des Infinitivs s. Win. S. 299 ff. — *καί ὁ δοῦλος* ist Attraktion statt: *καὶ τῷ δούλῳ ἵνα γένηται ὡς κ. τ. λ.* — Zweifelhaft in seiner Schreibart sowohl als in seiner Bedeutung ist das Wort *Βεελζεβούλ*. Die

Vulgata hat *Βεελζεβούβ* gelesen, welches auch C. hat, und so geschrieben kommt das Wort auch 2 Kön. 1, 2. 3, 16. vor. Im N. T. ist aber die Schreibung *Βεελζεβούλ* durchaus vorzuziehen. Das Wort kommt her von בַּעַל = „Herr" und זְבוּל, welches zuerst „Wohnung, Burg" (Ps. 49, 15. 1 Kön. 8, 13.), dann auch „Himmelsburg, Himmel" = שָׁמַיִם heißt (vgl. Hab. 3, 11.), also *Βεελζεβούλ* = Himmelsherr. Beelzebul nun, der Saturn der Phönizier, war der oberste Götze der Philister und wurde hauptsächlich in Akkaron verehrt. Die Juden nannten aber den Obersten der Teufel mit dem Namen dieses philistäischen Götzen einestheils, um ihre Verachtung dagegen auszudrücken, anderntheils aber auch, weil sie nach richtiger Ansicht die ganze heidnische Abgötterei überhaupt als einen Teufelsdienst betrachteten, die heidnischen Götzen ihnen als Dämonen galten (vgl. 1 Kor. 10, 20 f.). Aus Spott nannten sie dann auch wohl diesen mit leichter Umbiegung des Namens בַּעַל זְבוּב = „Fliegenherr" d. i. Abwehrer des Ungeziefers, ähnlich wie die Griechen einen *Ζεὺς ἀπόμυιος* (Paus. 8, 26, 4.), die Römer einen *Deus Myiagrus* (Solin. Polyh. c. 1.) hatten. Solche Namensveränderungen finden sich im A. T. mehrfach. So wird Hos. 4, 15. 5, 8. 10, 5. das durch Kälberdienst profanirte בֵּית־אֵל genannt: בֵּית אָוֶן, also das „Gotteshaus" ein „Sündenhaus" (vgl. Amos 5, 5.); so wird auch 2 Kön. 23, 13. der Oelberg, הַר הַזֵּיתִים, genannt הַר הַמַּשְׁחִית, *mons corruptionis*. — Aus 12, 24. sehen wir, daß die Pharisäer von Jesu sagten, er treibe die Teufel aus durch Beelzebul; da lag es nahe, ihn selbst Beelzebul zu nennen.

V. 26 f. Schluß aus dem Vorhergehenden: „Demnach (*οὖν*), weil es nun einmal nach der allgemeinen Regel (V. 24 f.) euch nicht besser als mir selbst ergehen kann, fürchtet sie nicht." Mit dem folgenden *γάρ* wird dann der zweite Ermuthigungsgrund (vgl. V. 23.) eingeleitet: „Denn nichts ist verdeckt, was nicht aufgedeckt, und (nichts ist) verborgen, was nicht geoffenbart werden wird." Für denjenigen, welcher um der Wahrheit willen verfolgt wird oder leidet, ist nichts tröstlicher als die Gewißheit, daß die Zeit der Offenbarung kommt; denn diese ist zugleich die Zeit des Sieges der Wahrheit und

des Guten über die Lüge und das Böse. — V. 27.: „Was ich euch in der Finsterniß sage, sprechet aus im Lichte, und was ihr in's Ohr höret, verkündet auf den Dächern." Vgl. Luk. 12, 3. — ἐν τῇ σκοτίᾳ, εἰς τὸ οὖς = „insgeheim"; ἐν τῷ φωτί, ἐπὶ τῶν δωμάτων = „öffentlich." Zu dem letzten Ausdrucke bemerke man, daß die Dächer der Häuser im Oriente flach waren, so daß man von dort herab öffentlich zu einer großen Menge sprechen konnte. Also im vollen Vertrauen auf die dereinstige Offenbarung und den vollständigen Sieg der Wahrheit sollen die Apostel ohne Furcht öffentlich vor aller Welt die Lehre verkündigen, welche Jesus ihnen in dem kleinen Kreise seiner Jünger und in dem verachteten und unbekannten Galiläa, also gleichsam in's Ohr und in der Dunkelheit, mitgetheilt hat. — V. 28. Diese öffentliche Verkündigung des Evangeliums, dieses laute Bekenntniß Jesu als des Heilandes wird den Aposteln allerdings Leiden und Verfolgungen zuziehen. Allein davor sollen sie sich nicht fürchten: „Und fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib tödten, die Seele aber nicht tödten können; fürchtet vielmehr den, welcher die Seele und den Leib in die Hölle verderben kann." Diese Worte enthalten somit einen dritten Ermuthigungsgrund (vgl. V. 23. 26.) für die Apostel: Die Menschen können, wenn's hoch kommt, nur den Leib tödten; dem bessern Theile, der Seele, vermögen sie nichts anzuhaben. Gott hingegen kann den Leib sowohl als auch die Seele in's ewige Verderben stürzen. Die Furcht also vor dem leiblichen Tode soll der heiligen Scheu vor dem ewigen Richter weichen. — Die Construktion φοβεῖσθαι ἀπό = יָרֵא מִן, im N. T. nur hier und Luk. 12, 4., häufig aber bei den LXX. Das zweite φοβήθητε ist im Sinne des lateinischen *revereri* von einer heiligen Scheu zu verstehen.

V. 29 ff. Ein vierter Ermunterungsgrund (vgl. V. 23. 26. 28.) für die Apostel liegt in dem lebendigen Bewußtsein, daß sie unter der besondern Fürsorge Gottes stehen. Auf diese weiset daher Jesus sie hin: „Kauft man nicht zwei Spätzchen um einen Heller? und nicht Eines von ihnen wird auf die Erde fallen ohne euren Vater" d. i. ohne dessen Wissen und Willen. — στρουθίον bezeichnet, wie das

hebräische צִפּוֹר, zunächst „kleine Vögel" überhaupt, dann speciell „Sperling, Spätzchen." — ἀσσάριον eine kleine Münze, der zehnte Theil einer Drachme. — V. 30 f.: „Von euch aber sind auch die Haare des Hauptes alle gezählt; deßhalb fürchtet euch nicht: ihr seid besser als viele Spätzchen." — Das ὑμῶν ist mit Nachdruck an die Spitze gestellt, und der Herr will seinen Aposteln sagen: Gott sorgt sogar für die unbedeutendsten Thiere, wie viel mehr für euch! ohne sein Wissen verliert ihr nicht einmal ein Haar von eurem Haupte, wie viel weniger euer Leben! Es liegt in diesen Worten die tröstliche Wahrheit ausgesprochen, daß die göttliche Vorsehung eine ganz specielle sei; daß der himmlische Vater Alles kenne, für Alles sorge, und daß in seinen Augen auch das scheinbar kleinste gelte. Eine Vorsehung nur im Großen und Allgemeinen wäre im Grunde gar keine Vorsehung.

V. 32 f. Zuletzt hebt Jesus, um seine Apostel zur öffentlichen Verkündigung seiner Lehre zu ermuthigen, die Folgen hervor, welche ein öffentliches Bekenntniß oder eine öffentliche Verläugnung seiner nach sich ziehen werde: „Jeglicher nun, welcher mich bekennen wird vor den Menschen, bekennen werde auch ich ihn vor meinem Vater, der im Himmel ist. Jeglicher aber, welcher mich verläugnet haben wird vor den Menschen, verläugnen werde auch ich ihn vor meinem Vater im Himmel." — πᾶς ὅστις ist Nominativ. absolut. wie V. 14. — ὁμολογεῖν ἐν τινι eigentlich: „ein Bekenntniß in der Sache Jemandes ablegen." Oder nach Meyer: Der persönliche Gegenstand des Bekenntnisses ist als derjenige gedacht, an welchem das Bekennen haftet. Statt: „vor meinem Vater im Himmel" heißt es Luk. 12, 8.: „vor den Engeln Gottes." Der Herr weiset mit diesen Worten hin auf das letzte Gericht, welches er, der Menschensohn, unter den Augen Gottes des Vaters, in Gegenwart der Engel (vgl. 24, 30 f.) halten wird. Wer hier auf Erden die Schmach auf sich nimmt, öffentlich als wahrer Jünger Christi zu erscheinen, wer den Spott und Hohn der Welt um Christi willen trägt, den wird Christus, wenn er kommt in seiner Herrlichkeit, auch als den Seinigen anerkennen und in seine Glorie einführen. Umgekehrt, wer aus Furcht vor der Welt es nicht wagt als sein Jünger aufzutreten, den wird er dereinst auch nicht als den Seinigen anerkennen.

V. 34 ff. Der Heiland kommt nun noch einmal auf die Verfolgungen, aber dieselben von einem andern Gesichtspunkte aus betrachtet, zurück: Die Apostel sollen sich nicht wundern und dürfen an Christo nicht deßhalb irre werden, weil sie um seinetwillen werden verfolgt werden und Vieles zu leiden haben. Vielmehr, der Eintritt Christi in die Welt der Sünde muß Kampf und Streit hervorbringen, das liegt ganz in der Natur der Sache begründet. Denn obgleich Christus schon im A. T. der „Friedensfürst" genannt wird (Jes. 9, 6.), und bei seiner Geburt die Engel „Friede den Menschen" verkündeten (Luk. 2, 14.), so kann doch bei dem ganzen Menschengeschlechte sowohl als bei jedem Einzelnen dieser Friede erst dann eintreten, wenn der Kampf mit der Welt durchgekämpft ist. Christus bringt zuerst das Schwert, und nur demjenigen, der dieses ritterlich wider die Welt und wider eigenes Fleisch und Blut gehandhabt hat, wird die Friedenspalme gereicht. Daher: „Glaubet nicht, daß ich gekommen bin Frieden auf die Erde zu bringen; nicht bin ich gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert." — Das Verb. *βαλεῖν* = schleudern, welches eigentlich nur zu *μάχαιραν* paßt, ist zeugmatisch auch zu *εἰρήνην* gezogen. Der Heiland wählt diesen starken Ausdruck, um das Plötzliche und Mächtige seiner Wirksamkeit auszudrücken (vgl. 9, 38.). *μάχαιρα*, Bild des Kampfes. — Die Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte liefert den besten Commentar zu diesen Worten. — Der Heiland fährt dann V. 35 f., das Gesagte erläuternd, fort: „Denn ich bin gekommen zu trennen den Menschen wider seinen Vater und die Tochter wider ihre Mutter und die Schnur wider ihre Schwiegermutter; und des Menschen Feinde (werden) seine Hausgenossen (sein)." — Mit Christus trat in die Welt der Sünde eine Krisis ein; die Menschheit begann von jetzt an sich zu scheiden, wie Licht und Finsterniß. Und diese Krisis drang nicht selten ein in den Schooß der Familie, so daß sie alle Bande des Blutes und der natürlichen Liebe trennte. Die Martyrerakten liefern dazu Beispiele in Fülle (s. zu V. 21.). Diese Scheidung setzt sich fort durch alle Jahrhunderte, tritt in bedeutenden Perioden der Geschichte deutlicher hervor und schließt endlich mit der letzten großen *κρίσις* am jüngsten Tage, wo auch vielfach der Sohn von dem Vater, die Tochter von der Mutter,

die Schnur von ihrer Schwiegermutter auf ewig wird getrennt werden. Uebrigens erinnern diese Worte an Mich. 7, 6., wo der Prophet über die Seltenheit der Frommen und Gerechten klagend spricht: „Denn der Sohn thut Schmach an dem Vater, die Tochter lehnt sich auf wider ihre Mutter, die Schnur wider ihre Schwieger; des Menschen Feinde sind seine Hausgenossen!" — νύμφη, Braut, wurde die Neuvermählte bis zum dreißigsten Tage nach der Hochzeitsfeier genannt. Hier, wo das Wort im Gegensatze zu πενθερά steht, ist die eben in das Haus eingetretene, junge Schnur gemeint, welche für oder wider Christus wirkend den Kampf um Wahrheit und Heil im Schooße der Familie erweckt.

V. 37 ff. In diesem Kampfe, welchen Christus in die Welt gebracht, und den ein Jeder durchzukämpfen hat, in dieser Scheidung für und wider ihn fordert der Herr die größte Entschiedenheit: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht werth; und wer Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, ist meiner nicht werth; und wer nicht nimmt sein Kreuz und mir nachfolgt, der ist meiner nicht werth." — Also wer nicht bereit ist die innigsten Bande des Blutes zu zerreißen, wenn sie ihm hinderlich sind an der Nachfolge Christi, wer nicht willig ist, um Christi willen Leiden und Verfolgungen zu erdulden, der ist nicht werth sein Jünger zu sein, ihn zu besitzen. Bezeichnend ist der Ausdruck: „Der ist meiner nicht werth." Der Gläubige soll Christum selbst besitzen; dafür verlangt der Herr aber auch den Gläubigen ganz, dessen ganzes Herz ungetheilt. Wer getheilt ist, halb der Welt und halb Christo angehören will, der gehört ihm gar nicht, der hat keinen Theil an ihm. Denn Christus ist die Wahrheit und das Leben, die Welt ist wesentlich Lüge und Tod; zwischen Wahrheit und Lüge, Leben und Tod gibt es aber keinen Indifferenzpunkt, da heißt es: entweder — oder. — In dem λαμβάνειν τὸν σταυρόν liegt eine Anspielung auf die Sitte, daß der zum Kreuzestode Verurtheilte sein Kreuz selber zur Richtstätte tragen mußte (vgl. Luk. 23, 26. Joh. 19, 17.). Durch das καὶ ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου deutet der Herr prophetisch auf seinen Kreuzestod hin (vgl. 16, 24.). — V. 39.: „Wer gewonnen (d. i. bewahrt) haben wird sein Leben, nämlich in Verfolgung und auf dem Wege der Untreue und des Abfalls

von mir, der wird es (das wahre ewige Leben) verlieren, und wer verloren haben wird sein (irdisches) Leben meinetwegen, der wird es (das ewige Leben) gewinnen." Hier bezeichnet, wie man leicht sieht, ψυχή einmal das sinnliche, zeitliche Leben, das andere Mal das ewige, unsterbliche Leben. Zunächst beziehen sich diese Worte des Herrn auf die den Aposteln bevorstehenden Verfolgungen und Gefahren. Zugleich hat aber dieser Satz auch eine für alle Zeiten gültige Bedeutung. Will der Mensch das wahre ewige Leben gewinnen, so muß er aus Christo wiedergeboren werden (Joh. 3, 3 ff.). Zu dieser Wiedergeburt aus Christo gelangen wir aber nur unter der Bedingung, daß zuerst der alte Mensch in uns ertödtet, dieser mit Christo gekreuzigt und begraben wird (Röm. 6, 3 f.); nur durch Tod geht der Weg zum wahren Leben. Der alte Adam stirbt in uns nur durch fortgesetzte Selbstverläugnung und Abtödtung; und zwar muß diese geschehen um Christi willen (ἕνεκεν ἐμοῦ) d. i. aus Liebe zu ihm, aus Gehorsam gegen ihn, aus Anregung seines Geistes, nur dann wirkt sie neues Leben. Tödtet der Mensch sich ab um seiner selbst willen, so ist die Quelle dieser Abtödtung versteckter Dünkel und Hochmuth; eine solche Abtödtung führt nicht zur Wiedergeburt, sondern zur Selbstverhärtung.

V. 40 ff. Zuletzt fügt der Heiland für seine Apostel und ihre Nachfolger noch einen kräftigen Ermunterungsgrund zur muthigen und geduldigen Ertragung der Verfolgungen hinzu, indem er ihre hohe Würde hervorhebend hinweiset auf den reichen Lohn, der denen werde zu Theile werden, bei welchen sie Aufnahme finden. Das δέχεσθαι ist aber hier nicht von einem bloß äußerlichen Empfangen zu verstehen, so daß es etwa soviel bezeichne als *hospitio excipere*, sondern es ist, wie aus dem Folgenden erhellt, von einer gläubigen Aufnahme zu fassen. Also: „Wer euch aufnimmt (mit Bewußtsein dessen, was ihr seid, somit eurer Predigt sein Herz öffnet), der nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, der nimmt den auf, der mich gesandt hat", d. i. den Vater. Es ist dieß keine bloß bildliche Redensart, sondern tiefe eigentliche Wahrheit. Christus und sein Wort sind Eins; wer also sein Wort, seine Lehre, welche die Apostel verkünden, gläubig aufnimmt, der nimmt ihn selbst auf. Der wahre christliche Glaube ist immer

eine geistliche Communion. Wo aber Christus wesentlich ist, da ist auch der Vater. — Das Gesagte erläutert nun der Herr V. 41. durch zwei Parallelen: „Wer einen Propheten aufnimmt auf den Namen eines Propheten hin, wird Prophetenlohn empfangen, und wer einen Gerechten aufnimmt auf den Namen eines Gerechten hin, wird eines Gerechten Lohn empfangen." Der Schlüssel zum Verständniß dieser beiden Parallelen liegt in dem εἰς ὄνομα, welches dem rabbinischen לְשֵׁם entspricht: „in Rücksicht auf das, was der Name in sich faßt"; δι' αὐτὸ τὸ ὀνομάζεσθαι καὶ εἶναι (Euth. Zig.). Also: wer einen Propheten als solchen d. i. weil er ein Prophet, ein von Gott gesandter und erleuchteter Prediger der Wahrheit ist, aufnimmt, der empfängt den Lohn eines Propheten d. h. nicht: den Lohn, welchen ein Prophet gibt, sondern: denselben Lohn, den ein Prophet von Gott empfängt. Ebenso ist es mit dem Gerechten. Es werden hier aber die Propheten und Gerechten genannt als die Hauptträger, durch welche die Mission des alten Testaments verwaltet und veranschaulicht wurde: erstere als Verkündiger, letztere als Befolger des göttlichen Wortes. — Im regelmäßigen Fortschritt der Rede müßte es nun in dem folgenden V. 42. heißen: „Wer einen meiner Jünger auf den Namen eines Jüngers hin, d. i. weil er mein Jünger ist, aufnimmt, der wird eines Jüngers Lohn empfangen." Jesus steigert und verschärft aber den Gedanken, indem er auf die Jünger hinweisend (τούτων) sagt: „Wer Einem dieser Geringen d. i. dieser in den Augen der Welt Kleinen und Verachteten, auch nur einen Becher frischen Wassers reicht (d. i. den geringsten Liebesdienst erweiset) auf den Namen eines Jüngers hin, wird gewißlich (οὐ μή) seinen gebührenden (τόν) Lohn nicht verlieren." — Es liegen in diesen Worten des Herrn zwei fruchtbare Wahrheiten, nämlich: 1) Es kommt bei unserm Thun nicht so sehr auf das äußere Werk, als vielmehr auf die innere Gesinnung an; nach dieser richtet sich die Güte der Handlung und folglich auch deren Lohn. Dieß liegt in dem εἰς ὄνομα. Wer einen von Gott gesandten Propheten etwa aus natürlicher Gutmüthigkeit und Hospitalität aufnähme, der würde nicht den Prophetenlohn empfangen; vielmehr muß er, will er anders dieses Lohnes theil=

haftig werden, ihn als Propheten, weil er ein Prophet ist, aufnehmen. Dann: 2) Durch Unterstützung oder überhaupt durch thätige Nächstenliebe können wir an den Werken Anderer und deren Lohn Theil nehmen. Denn die Liebe macht Alles gemeinschaftlich. Nicht ein Jeder kann Prophet oder Apostel sein oder große äußere Werke für die Kirche vollbringen. Wer aber um Christi willen einen Lehrer der Kirche liebevoll aufnimmt und durch Aufnahme ihn in seinen Arbeiten unterstützt, der hat denselben Lohn mit diesem zu erwarten.

§. 10. Sendung des Täufers an Jesus. Reden Jesu veranlaßt durch diese Sendung.

11, 1—30.

V. 1.: „Und es geschah, als Jesus vollendet hatte die Aufträge an seine zwölf Jünger, ging er von dort weg, um zu lehren und zu predigen in ihren Städten.“ Diese Worte bilden den Uebergang von der vorhergehenden Instruktionsrede zu der folgenden Erzählung. Der Evangelist will sagen: Während die ausgesendeten Apostel auf ihrer Missionsreise waren, setzte Jesus ohne sie sein Wirken fort, und in dieser Zwischenzeit kam auch die Gesandtschaft des Täufers (Meyer). — *καὶ ἐγένετο* = וַיְהִי (vgl. 7, 28.). Das Particip. *διατάσσων* steht nach einer gewöhnlichen griechischen Construktion statt des Infinitivs im Lateinischen. — *ἐκεῖθεν*, „von dort“, wo nämlich Jesus das Vorhergehende zu den Aposteln gesprochen hatte. Der Ort ist unbestimmt gelassen; nach 9, 35. war Jesus auf der Reise. Das Pronom. *αὐτῶν* beziehen viele auf *μαθηταί;* dann sind entweder die Geburtsstädte der Apostel oder diejenigen Städte gemeint, in welchen die Apostel, vor Jesu hergehend, bereits das Evangelium gepredigt hatten. Für letztere Beziehung beruft man sich auf Luk. 10, 1., wo es bei der Aussendung der 70 Jünger heißt: „Er sandte sie je zwei vor sich her in alle Städte und Orte, wo er selbst hinkommen wollte.“ Diese Deutung ist aber deßhalb auszuschließen, weil das *μετέβη* sich unmittelbar und gleich an die Instruktion der Apostel anschließt. Wir müssen also entweder mit Euthym. Zig. der erstern Erklärung beipflichten, oder können auch, was am besten scheint, *αὐτῶν* ganz unbestimmt fassen, wie oben 4, 23.

9, 35.: „in ihren, nämlich der Galiläer, Städten“; denn in Galiläa befand sich Jesus jetzt (vgl. 9, 1.). Da die meisten Apostel aus Galiläa stammten, so kommen beide Erklärungen dem Sinne nach auf dasselbe hinaus.

I. Sendung des Täufers zu Jesus und Jesu Zeugniß über ihn, V. 2—19. Vgl. Luk. 7, 12—35.

V. 2 f.: „Als aber Johannes im Gefängnisse die Werke Christi hörte, sandte er hin und ließ durch seine Jünger ihm sagen: Bist Du's, der da kommt, oder erwarten wir einen Andern?“ — Schon oben 4, 12. wurde im Vorbeigehen die Gefangennehmung des Täufers angedeutet, hier wird sie als bekannt vorausgesetzt; erst unten 14, 3 ff. wird sie nachträglich zugleich mit seiner Enthauptung erzählt. Nach Josephus (Antt. 18, 5, 2.) saß Johannes gefangen in Machärus, einer Feste an der Südgränze Peräa's, eine Notiz, welche mit Unrecht von Hug in Zweifel gezogen wird. S. Wieseler, chronologische Syn. S. 244. 250. — Unter *τὰ ἔργα* müssen wir zwar hauptsächlich die Wunder Jesu verstehen, zugleich aber auch seine ganze Lehrwirksamkeit; denn auch auf diese verweiset Jesus V. 5. die Abgeordneten. Man bemerke wohl, daß hier *τοῦ Χριστοῦ* und nicht *τοῦ Ἰησοῦ* steht. Es ist dieser Ausdruck aus der Seele des Täufers gesetzt: Als Johannes im Gefängnisse hörte, daß Jesus die Werke Christi d. i. Werke, welche vom Messias erwartet wurden, verrichtete, also jetzt als Messias aufgetreten sei und als solchen durch seine Werke sich bekundete, da sandte er u. s. w. — Statt *διά* lesen mehrere Handschriften und auch die Vulgata *δύο*. Für erstere Lesart sprechen aber überwiegende Zeugen; *δύο* ist ohne Zweifel aus Luk. 7, 18. entlehnt. Man kann *διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ* mit *εἶπεν*, aber auch mit dem Partic. *πέμψας* verbinden. In letzterm Falle ist es ein Hebraismus nach שָׁלַח בְּיַד (vgl. 2 Mos. 4, 13. 1 Kön. 2, 25.). — *ὁ ἐρχόμενος* bezeichnet den Messias. Weil nämlich der Messias durch das ganze alte Testament als kommend vorausverkündigt und der Gegenstand der allgemeinen Sehnsucht und Erwartung war, so wurde er von den Juden vorzugsweise הַבָּא, „der Kommende“, genannt (vielleicht nach Ps. 40, 8. 118, 26., vgl. Hebr. 10, 37.). — *προσδοκῶμεν* kann mit der Vulgata als Indikativ, oder mit den Meisten als

Conjunct. deliberat. gefaßt werden: „oder sollen wir erwarten?" Erstere Fassung scheint die richtigere. — Aus dieser Frage des Täufers haben nun viele neuere Ausleger (auch v. Döllinger, Christenth. u. Kirche S. 4.) nach dem Vorgange Tertullians (adv. Marc. 4, 18.) schließen wollen, Johannes selber habe jetzt an der Messianität Jesu gezweifelt, sei wenigstens auf Augenblicke irre an ihm geworden. Im Kerker, so meint man, sei das früher so klare Bewußtsein des Täufers verdunkelt, sein Gemüth verstimmt und kleinmüthig geworden; deßhalb habe er jetzt diese Botschaft an Jesus abgeordnet, um von seinem Zweifel befreit zu werden und volle Gewißheit über ihn zu erlangen. Man hat dann wohl diesen Gemüthszustand des Täufers mit dem Seelenkampfe Jesu in Gethsemane und am Kreuze verglichen. Allein so annehmbar diese Ansicht auch erscheinen mag, so können wir ihr doch unsere Zustimmung nicht geben. Denn, fragen wir mit Recht, wie konnte der, welcher bei der Taufe Jesu den Himmel offen, den h. Geist auf ihn herabkommen gesehen und die Stimme gehört: „Dieser ist mein geliebter Sohn" (3, 16 f.), je in Zweifel gerathen, ob Jesus der Messias sei oder nicht? Wie konnte der, welcher Jesum „das Lamm Gottes, das der Welt Sünden hinwegnimmt", genannt hatte (Joh. 1, 29.), jemals an diesem irre werden? Und wie paßt diese Annahme zu dem Urtheile, welches Jesus selber gleich vor allem Volke über Johannes fällt? Sagt doch der Herr V. 7. ausdrücklich, der Täufer sei kein Rohr, das von jedem Winde hin und her gewehet werde, also kein Mann, der in seiner Ueberzeugung wanke, heute Dieses morgen Jenes glaube. Das Gewicht dieser Gründe haben andere Ausleger auch wohl gefühlt und daher gemeint, in der Frage des Täufers drücke sich zwar kein Zweifel, wohl aber eine gewisse Unzufriedenheit mit dem Auftreten Jesu aus, und es liege darin eine indirekte Aufforderung an diesen, rascher zu verfahren und sich offen der Welt als den Messias anzukündigen. Der Täufer, meinen sie, habe durch diese Botschaft und Frage Jesum anspornen wollen, schneller das Messiasreich zu gründen, und, befangen in der jüdischen Vorstellung von einem irdischen Messiasreiche, habe er vielleicht selbst dadurch Befreiung aus seinem Kerker zu erlangen gehofft. Aber wie sehr verkennen, ja verzerren diese Ausleger den Charakter des Täufers! Er, der früher vor allem Volke erklärt hatte, daß

er nicht würdig sei, Jesu Sandalen zu tragen (3, 11), also nicht werth, diesem die niedrigsten Sklavendienste zu leisten, er, der Demüthige, welcher noch vor Kurzem offen bekannt: „Er muß wachsen, ich aber abnehmen" (Joh. 3, 30.), — dieser sollte sich jetzt unterfangen haben, Jesu Vorschriften machen zu wollen oder gar einen Tadel gegen ihn auszudrücken! — Viel schöner erklärt sich Alles, wenn wir mit den meisten Vätern und ältesten Auslegern (Origenes, Chrysostom., Theophyl., Euthym. Zig., Hieronymus u. A.), denen auch Maldonat sich anschließt, annehmen, Johannes habe diese Botschaft an Jesus gesandt und ihm diese Frage gestellt seiner Jünger wegen. Schon früher hatte der Täufer seine Schüler an Jesus gewiesen mit den Worten: „Sehet das Lamm Gottes! Er muß wachsen, ich aber abnehmen u. s. w." Allein die große Liebe, mit welcher dieselben an ihm hingen, die innige Verehrung, mit welcher sie ihrem Meister in dem Grade huldigten, daß sie sogar über das wachsende Ansehn Jesu eifersüchtig wurden (vgl. Joh. 3, 26.), ließ diese Trennung bis dahin noch nicht zu. Jetzt nun waren sie ihm sogar bis in den Kerker gefolgt, und da der Täufer seinen nahen Tod vielleicht erwarten konnte, so wollte er noch Einen Versuch machen, seine Jünger zu Jesu zu führen. Er ordnete daher zwei von ihnen an Jesum ab mit der bestimmten und gleichsam officiellen Frage, ob er der Messias sei, nicht als ob er selber irgendwie daran gezweifelt hätte, sondern damit diese aus dem eigenen Munde Jesu es vernähmen und aus seinen Werken sich davon überzeugten und in Folge dessen zu ihm sich wendeten.

V. 4 ff. Wohl wußte der Herr, daß die Abgeordneten nicht für Johannes jene Frage stellten, sondern vielmehr für sich. Da sie aber als Gesandte des Täufers auftraten, und um sie nicht direkt des Unglaubens zu zeihen, sagte Jesus: „Gehet und verkündet dem Johannes, was ihr höret und sehet." Und nun weiset der Herr V. 5. sie hin auf die Wunder, welche er eben verrichtete, als auf vollgültige Zeugnisse für seine Messianität. Die Worte: „Blinde sehen wieder und Lahme gehen, Aussätzige werden rein und Taube hören, und Todte werden erweckt und Armen wird das Evangelium verkündet", enthalten eine Anspielung auf zwei messianische Stellen bei Jes. 35, 5 f. und 61, 1. In der erstern Stelle spricht der Prophet von der messianischen Zeit also: „Dann

öffnen sich der Blinden Augen, der Tauben Ohren thun sich auf; dann springet wie ein Hirsch der Lahme, und der Stummen Zunge löset sich." Und in der andern Stelle läßt der Prophet den künftigen Messias so sprechen: „Um zu predigen den Armen sandte mich der Herr." Jesus will also sagen: Was der Prophet Jesaias von der messianischen Zeit und von dem Messias vorausverkündigt hat; das sehet ihr jetzt vor euren Augen in Erfüllung gehen. Glaubet also, daß ich der verheißene Messias bin. — Das Verbum εὐαγγελίζειν wird construirt wie πιστεύειν (vgl. Röm. 3, 2. Gal. 2, 7.). Im Aktiv heißt es εὐαγγελίζειν τινί; in's Passiv umgesetzt wird der Dativ der Person Nominativ. S. Win. S. 232 f. — Daß grade den Armen, den leiblich und geistlich Armen d. i. den Demüthigen, die frohe Botschaft vom Reiche Gottes verkündet wurde, daß nur diese empfänglich waren für die Lehre Jesu, war ebenfalls ein Zeugniß, daß Jesus kein Lehrer von dieser Welt war. Als bloß irdischer Lehrer würde er ohne Zweifel zunächst an die Vornehmen und Gebildeten dieser Welt sich gewendet haben und von diesen auch verstanden und aufgenommen sein. Daß er aber an die Armen sich wandte und die Bettler (πτωχοί) zu Königen in seinem Reiche machte (s. zu 5, 3.), das war und ist für die Welt ein fortwährendes Paradoxon, für die Gläubigen aber der sicherste Beweis für die Göttlichkeit seiner Lehre. Für die auf ihren Meister stolzen Johannisjünger lag in diesen Worten zugleich ein Fingerzeig, daß auch sie erst arm werden müßten, wenn sie ihn verstehen, ihn als ihren Meister aufnehmen wollten. Daher fügt Jesus V. 6. hinzu: „Und selig ist, wer an mir nicht Aergerniß nimmt." — σκανδαλίζεσθαι ἔν τινι = „Anstoß nehmen, irre werden an Jemanden." Der Herr spricht diese Worte wiederum nicht, wie Viele meinen, in Beziehung auf den Täufer, als ob er fürchtete, daß dieser an ihm irre werde und im Glauben an ihn wanke, sondern in Bezug auf die Johannisjünger. In diesen war schon, wie wir aus Joh. 3, 26. sehen, Eifersucht gegen das steigende Ansehen Jesu erwacht. Sie waren einst zu Johannes gekommen und hatten gesagt: „Meister! der bei dir war jenseits des Jordans, dem du Zeugniß abgelegt hast d. i. den du durch dein lobendes Zeugniß erhoben hast, siehe, der tauft und Alle kommen zu ihm." Ihnen konnte Jesus also leicht ein „Stein des Anstoßes

und ein Fels des Aergernisses" (Jes. 8, 14. vgl. Luk. 2, 34.) werden.

V. 7 ff.: „Als aber diese fortgingen, begann Jesus zum Volke zu reden über Johannes." Damit nämlich das Volk, welches die Frage des Täufers gehört, nicht glaube, dieser habe seine früher so hohe Meinung von Jesu geändert, sei zweifelhaft an ihm geworden, und demgemäß in dem großen Ansehen desselben ein Hinderniß finde, an Jesum zu glauben, spricht der Heiland nach Entfernung der Abgeordneten sich über die Festigkeit und Strenge und überhaupt über den Beruf des Täufers aus. Jesus hielt diese Lobrede auf Johannes, nachdem dessen Jünger sich entfernt hatten (τούτων πορευομένων); denn hätte er in ihrer Gegenwart so vom Täufer gesprochen, so würden sie gemerkt haben, daß sie nur allein ihrer selbst wegen von diesem gesandt seien. Dadurch wäre aber ihr unbefangenes Urtheil getrübt worden. — In den beiden folgenden Fragen: τί ἐξήλθατε κ. τ. λ. ist das Fragezeichen hinter θεάσασθαι und ἰδεῖν zu setzen. Mit Unrecht haben es Einige vor diese Verba setzen wollen; denn in dieser Fassung müßte man im Folgenden nicht den Nebenbegriff „sehen", sondern die Hauptbegriffe κάλαμον - - σαλευόμενον und ἄνθρωπον - - ἠμφιεσμένον an der Spitze erwarten. Bei der dritten Frage V. 9. ist mit Tischend. zu lesen: ἀλλὰ τί ἐξήλθατε; προφήτην ἰδεῖν; die Lesart ἀλλὰ τί ἐξήλθατε ἰδεῖν; προφήτην; obwohl stark bezeugt, ist als eine Umstellung nach V. 8. (wo aber der Cod. Sinait. bei der zweiten Frage ebenfalls ἀλλὰ τί ἐξήλθατε; ἄνθρωπον ἰδεῖν κ. τ. λ. statt des gewöhnlichen ἀλλὰ τί ἐξήλθατε ἰδεῖν; ἄνθρωπον κ. τ. λ. hat) zu betrachten. Die Form ἐξήλθατε ist alexandrinisch statt ἐξήλθετε (s. Win. S. 68 f.). Also: „Was seid ihr hinausgegangen in die Wüste zu schauen? ein Rohr vom Winde bewegt?" — Das folgende ἀλλὰ setzt eine verneinende Antwort auf die vorhergehende Frage voraus: „Aber (wenn das nicht der Fall ist) was seid ihr denn hinausgegangen zu sehen? einen Menschen in weichlichen Kleidern? Siehe! die weichlich sich tragen, sind in den Häusern der Könige." — Der Ausdruck κάλαμον ὑπὸ ἀν. σαλ. ist mit den Vätern tropisch zu verstehen von einem Menschen, der ohne feste Grundsätze wankend ist in seinen Ueberzeugungen und sich der Menge anbequemt, so wie der fol-

gende: ἄνθρωπον ἐν μαλ. ἠμφιεσ., von einem weichlichen, üppigen Menschen. Der Heiland stellt hier den wankelmüthigen und den weichlichen Menschen zusammen; denn Verweichlichung des Körpers geht gewöhnlich Hand in Hand mit wetterwendischem Wankelmuth und feigem Anbequemen an die Meinungen Anderer; Verweichlichung des Körpers zieht von selbst Verweichlichung des Geistes nach sich. Der Heiland will nun mit dieser bildlichen Rede sagen: Was war es, welches euch so sehr zum Johannes hinzog, daß ihr sogar in die Wüste zu ihm ginget? Lag etwa der Grund darin, daß ihr in ihm einen Mann vermuthetet, der ohne feste Grundsätze und wankend in seinen Meinungen sich ganz nach euren Launen richtete? Nein! solche Leute konntet ihr alle Tage genug auf der Straße finden, und ihr brauchtet deßhalb nicht weit in die Wüste zu gehen. Es war eben sein fester Ernst, womit er auch vor Könige hintrat und sie bestrafte, der euch zu ihm hinzog. Glaubet also auch jetzt nicht, daß er wankend geworden ist in seiner Ueberzeugung von mir. — Oder seid ihr etwa in die Wüste gegangen, um einen weichlichen, üppigen Menschen zu sehen? Nein! die Wüste ist nicht der Ort, wo solche Menschen sich aufhalten. Da hättet ihr zu den Höfen der Könige gehen müssen; dort ist der Schauplatz, wo weichliche, feige, schmeichelnde Hofschranzen sich umhertreiben. Bei Johannes war es eben sein strenges Leben, was euch anzog. Glaubet also auch jetzt nicht, daß der Kerker ihn herabgestimmt, ihn kleinmüthig und verzagt gemacht habe. — Einige Ausleger fassen κάλαμον - - σαλευόμενον im eigentlichen Sinne, und verstehen den Ausdruck von dem wirklichen Rohre am Ufer des Jordans. Dann ist der Sinn: Ihr ginget doch wohl nicht in die Wüste, um bloß das Rohr am Ufer des Jordans, also um nichts als das dort Gewöhnliche zu sehen, sondern es war eben das Ungewöhnliche, was euch anzog. Allein abgesehen davon, daß dann das ὑπὸ ἀνέμου σαλευόμενον ein müßiger Zusatz wäre, so wird nach dieser Deutung der Gedanke matt; auch dürfte man dann mit Recht erwarten, daß auch in der folgenden Frage etwas der Art genannt wäre, was sie in der Wüste wirklich anzutreffen erwarten konnten, was aber nicht der Fall ist. — V. 9.: „Aber (wenn auch das nicht der Fall ist) warum seid ihr denn hinausgegangen? einen Propheten zu sehen?“ Die zweite Frage ist suggerirend: Nicht

wahr, ihr ginget in die Wüste zum Johannes, weil ihr in ihm einen Propheten vermuthetet? und daran hattet ihr vollkommen Recht. Jesus steigert aber noch die Antwort: „Ja, ich sage euch, sogar ein Mehreres als einen Propheten", nämlich, habet ihr gesehen. — *περισσότερον* nehmen wir mit der Vulgata *(plus)* am besten als Neutrum und nicht mit Erasmus als Maskulinum. — In wie fern nun Johannes mehr war als ein Prophet, erklärt der Heiland V. 10. durch eine Stelle aus Malach. 3, 1., die er aber weder genau nach dem Urtexte noch auch wörtlich nach den LXX citirt. Da aber bei Mark. 1, 2. und Luk. 7, 27. die Worte grade so referirt werden wie hier, so erscheint diese Uebereinstimmung als Beleg, daß das Citat aus dem Munde Jesu selbst so hervorgegangen ist. „Denn Er ist es, über welchen geschrieben ist: „„Siehe, ich sende meinen Boten vor deinem Angesichte her, und er wird deinen Weg vor dir bereiten."" Johannes war mehr als ein Prophet; denn die alttestamentlichen Propheten prophezeieten bloß, Johannes aber wurde von einem Propheten prophezeit. Der Prophezeite ist aber in der Regel größer als der Prophezeiende. Dann wurde Johannes prophezeit als der Herold (*ἄγγελος*), den Gott unmittelbar vor seinem Messiaskönige herschicken werde, um diesem die Wege zu bereiten (vgl. oben 3, 3.), welcher also nicht mehr, wie die Propheten des alten Bundes, auf den zukünftigen, sondern auf den gegenwärtigen Messias hinweisen sollte.

V. 11. Der Herr geht in seiner Erhebung des Täufers noch weiter, indem er mit Nachdruck hinzufügt: „Wahrlich sage ich euch, nicht ist erweckt unter Weibgeborenen ein Größerer als Johannes der Täufer." — Das Verbum *ἐγείρειν ἐν* = הֵקִים בְּ hat die Bedeutung: „zu einem besondern Zwecke aus der großen Menge Jemanden hervorgehen lassen, hervorrufen" (vgl. Luk. 7, 16. Joh. 7, 52.). Es muß ergänzt werden *ὑπὸ τοῦ θεοῦ*. Der Ausdruck *γεννητὸς γυναικός* = יְלוּד־אִשָּׁה (vgl. Job 14, 1. 15, 14. Gal. 4, 4.) bezeichnet zwar zunächst „Mensch" überhaupt, aber mit dem Nebenbegriffe der Schwachheit, Unreinheit, Sündhaftigkeit, so daß er seinen Gegensatz findet in dem *γεννητὸς ἐκ τοῦ θεοῦ* beim Evangelisten Johannes. — Auffallend beim ersten Anblicke und

von Vielen mißverstanden ist der folgende Zusatz: „Der Geringere aber im Reiche der Himmel ist größer als er." Um dieß recht zu verstehen müssen wir ein Zweifaches festhalten, nämlich 1) daß der Ausdruck βασιλεία τῶν οὐρανῶν, oder bei Luk. 7, 28. βασ. τοῦ θεοῦ, nicht den Himmel κατ' ἐξοχήν, das Gottesreich in seiner Vollendung, sondern das irdische Reich des Messias oder die Kirche bezeichnet; und 2) daß Jesus hier nicht von dem sittlichen Standpunkte, auf welchem Johannes stand, spricht, sondern seine theokratische oder kirchliche Stellung im Auge hat. Dieß festgehalten ist der Sinn unserer Stelle: Johannes ist zwar der Größte der bis dahin nach den gewöhnlichen Gesetzen der Natur Geborenen; er ist der größte Mann des alten Testaments, weil er der unmittelbare Vorläufer des Messias, der Angelpunkt ist zwischen der Zeit der Vorbereitung auf das Messiasreich und der Zeit des Entscheidungskampfes um dessen wirkliche Besitznahme (V. 12 f.). Er bildet gleichsam den Ring, der den alten Bund mit dem neuen verbindet; er ist der letzte Repräsentant des alttestamentlichen Prophetenthums und zugleich der Täufer und Taufzeuge Christi, der Brautführer des Messias (vgl. Joh. 3, 29.), welcher Israel, in Bußtaufe geweiht, ihm entgegenführen durfte, also das verwirklichte Ideal des alttestamentlichen Prophetenthums. Immerhin aber steht der Täufer mit seinem ganzen Leben noch auf dem Standpunkte des alten Testamentes, und deßhalb ist der Geringste von den durch Christus aus Gott Geborenen, also der Geringste von denen, welche der neuen christlichen Heilsökonomie wahrhaft angehören, größer als er, eben weil der neue Bund weit über den alten erhaben ist. Treffend zieht hier Maldonat das logische Axiom an: Minimum maximi majus est maximo minimi. Wir können uns das Gesagte an einem andern Verhältnisse noch klarer machen. Der Priesterstand in der Kirche ist an sich betrachtet höher als der Laienstand. Wir können also, wenn wir bloß die kirchliche Stellung in Betracht ziehen, ganz füglich sagen, daß der Geringste von denen, welche durch den Ordo in den Priesterstand eingetreten sind, höher stehe, als der frömmste und erleuchtetste Laie. — Andere Ausleger (Chrysostom., Theophyl., Euthym. Zig., Jansen, Cornel. a Lap.) beziehen das ὁ μικρότερος auf Jesum und meinen, dieser habe sich einen Geringern als Johannes genannt, entweder weil er

jünger war oder weil der Täufer noch in größerm Ansehen beim Volke stand als er: *μικρότερος κατὰ τὴν ἡλικίαν καὶ κατὰ τὴν πολλῶν δόξαν* (Chrysost.). Dann ist *ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν* mit *μείζων* zu verbinden, und es ergibt sich folgender Sinn: „Ich, der ich jünger bin, als Johannes", oder: „der ich jetzt noch gegen ihn in den Schatten zurücktrete, werde im Himmelreiche als Messias ihn überstrahlen." Allein diese Erklärung ist durchaus verfehlt. Jesus konnte im Bewußtsein seiner Messianität und umströmt vom Volke unmöglich sich einen Geringern als den eingekerkerten Johannes nennen; und darauf, daß er einige Monate jünger war, als der Täufer (vgl. Luk. 1, 26.), wird er hier gewiß keine Rücksicht genommen haben.

V. 12 ff. Jesus fährt in seinem Zeugnisse über Johannes fort und gibt näher das Verhältniß desselben zum Messiasreiche an: „Von den Tagen Johannis des Täufers aber bis jetzt wird das Reich der Himmel mit Gewalt erstrebt, und gewaltsam Anstrebende reißen es an sich." Vgl. Luk. 16, 16. — *ἀπὸ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου*, d. i. von dem ersten Auftreten des Täufers, bezeichnet den *terminus a quo*, *ἕως ἄρτι* den *terminus ad quem*, der aber bis zum Ende der Tage fortdauert. Mit dem Auftreten des Täufers war der Zeiten Wendepunkt gekommen; es galt von da an nicht mehr, wie im alten Bunde, gläubig das messianische Heil zu erwarten und vertrauensvoll zu ersehnen, sondern dasselbe zu erstürmen. Das *βιάζεται* darf nämlich nicht mit Einigen in medialer Bedeutung gefaßt werden: „Das Reich bricht mit Gewalt hervor, macht sich unaufhaltsam selbst die Bahn" — dagegen spricht schon das folgende *βιασταί* —, sondern ist passivisch zu nehmen: *βιαίως κρατεῖται* (Hesych.): „es wird mit Gewalt eingenommen, erobert." — Jesus erläutert dieß V. 13 f., indem er hinzufügt: „Alle Propheten nämlich und das Gesetz bis auf Johannes haben prophezeit; und wenn ihr es aufnehmen wollet, er selber ist Elias, der da kommen soll." — Das *ἐπροφήτευσεν* steht mit Emphase: Der ganze Beruf der Propheten und der ganze Zweck des Gesetzes ging darin auf, zu prophezeien d. i. auf den kommenden Messias weissagend und vorbildend hinzudeuten. Aber nur bis auf Johannes hatten Gesetz und Propheten ihre Bedeutung; mit ihm schloß die ganze vorbereitende und vorbildliche Heilsordnung. Was nun

folgte, war nicht Weissagung und Typik, sondern Erfüllung und Wirklichkeit. Johannes war gewissermaßen der Elias, welcher nach der Weissagung bei Malachias und nach der allgemeinen Erwartung der Juden der Ankunft des Messias vorhergehen sollte. Bei Malach. 3, 23. (Vulg. 4, 5.) heißt es nämlich: „Siehe, ich werde euch den Propheten Elias senden, ehe denn der Tag des Herrn kommt, der große, der furchtbare.“ Diese Stelle, welche eigentlich auf die zweite Ankunft Christi zum letzten Gerichte geht, bezogen die Juden auf die erste Erscheinung des Messias, und Viele hielten den Täufer für den wiedererstandenen Elias (vgl. Joh. 1, 21.). An diese Volksmeinung anknüpfend sagt Jesus: εἰ θέλετε δέξασθαι d. i. wenn ihr es nicht mit Vorurtheil verwerfen oder mißverstehen wollet, so ist Johannes in gewisser Weise dieser Elias, der die Ankunft des Messias vorbereiten soll. Und in der That erscheint Johannes als das vollkommene Vorbild des künftigen Elias. Beide haben den gleichen Beruf, die Einigung aller Kinder Gottes zu Christus zu vermitteln, Johannes am Beginne (Luk. 1, 17.), Elias am Ende des Weltalters der Erlösung. Johannes ist der Vorbote des geistlichen Weltgerichts, welches mit dem ersten Auftreten Christi begann (3, 10 ff. vgl. Joh. 3, 17.), Elias der Vorläufer des Schlußgerichts am Ende der Tage; Johannes der Zeuge der Taufe, wodurch Jesus zu seinem messianischen Werke eingeweiht wurde, Elias der Zeuge der Verklärung Christi (s. zu 17, 3.) und der Schlußzeuge seines vollendeten Triumphes. Beide hören und bezeugen Eine Stimme des ewigen Vaters (vgl. 3, 17. und 17, 5.). Selbst im äußern Leben und in der zeitlichen Stellung gleichen sich der Thesbite und der Täufer. Beide führten ein strenges abgetödtetes Leben (3, 4. vgl. 2 Kön. 1, 8.); dort war Achab und Jezabel (1 Kön. 21, 20.), hier Herodes und Herodias (14, 3 ff.); dort ein Geschlecht, welches dem Baal nachlief (1 Kön. 18, 18.), hier eines, das kindisch auf dem Markte spielte und boshaft sein Heil verscherzte (V. 16 ff.). — Fassen wir nun den Gedanken dieser drei Verse zusammen, so ist er folgender: Der alte Bund, dessen Bestimmung es war, typisch und prophetisch auf den neuen Bund hinzuweisen und vorzubereiten, hatte nur Geltung bis zum Auftreten des Täufers. Johannes ist gleichsam der Elias der ersten Ankunft Christi, d. h. was der wahre Elias nach der Weissagung des Pro-

pheten Malachias für die zweite Ankunft Christi zum Gerichte sein und leisten soll, das ist und leistet der abbildliche Elias, Johannes, für die erste Ankunft des Messias: „im Geiste und in der Kraft des Elias“, wie der Engel bei Luk. 1, 17. sagt, tritt er auf, um die Herzen der Menschen zur Aufnahme des Messias vorzubereiten. Mit ihm nahete das messianische Reich, begann gleichsam die Morgenröthe, die den vollen Aufgang der Sonne ankündigte. Daher seine immerwährende Predigt: „Thuet Buße; denn es ist nahe gekommen das Reich Gottes.“ In dieses Reich Gottes werden aber nur diejenigen eingehen, welche Gewalt brauchen d. h. welche mit dem ganzen Ernste der Buße, der Selbstverläugnung und Abtödtung darnach streben. Denn, um in dieses Reich einzutreten und wahrer Mitbürger desselben zu werden, bedarf es bei Jedem der Wiedergeburt. Der Mensch kann aber nicht wahrhaft aus Christo wiedergeboren werden, ehe denn der alte Mensch in ihm gestorben ist; und das geschieht nicht ohne Schmerz und Gewaltsamkeit. — Um nun auf die in diesen Versen ausgesprochenen Wahrheiten die Aufmerksamkeit seiner Zuhörer zu lenken, sie den Herzen derselben tief einzuprägen, fügt der Herr V. 15. hinzu: „Wer Ohren hat, der höre!“ Er bedient sich dieser Redensart häufig, wo er über wichtige Wahrheiten handelt, um das Nachdenken der Zuhörer für dieselben besonders in Anspruch zu nehmen. Vgl. 13, 9. 43. Mark. 4, 9. Luk. 8, 8. — Das ἀκούειν, welches die Recepta und auch Lachm. vor ἀκουέτω haben, fehlt in B. D. 32. und ist ohne Zweifel aus Markus und Lukas, wo es überall sicher steht, hier eingeschaltet.

V. 16 f. Der Heiland hat eben gesagt: wer in das Reich Gottes eintreten wolle, der müsse es mit Gewalt erstreben, der müsse vollen Ernst anwenden. Allein an diesem Ernste fehlte es den Zeitgenossen Jesu nur zu sehr; daher vergleicht er sie jetzt mit launigen Kindern, welche die Freuden- und Traueräußerungen der Erwachsenen spielend nachmachen und nun von ihren Gespielen fordern, daß diese es jedesmal grade so machen, wie sie es wollen (vgl. Luk. 7, 31 ff.). — „Wem aber soll ich vergleichen dieses Geschlecht („diese Raçe“ würden wir sagen)? Es ist gleich Kindern, die auf dem Markte sitzen, welche den Gespielen zurufend sagen: Wir haben euch geflötet, und ihr habet nicht getanzt; wir haben euch

ein Klagelied gesungen, und ihr habet nicht gejammert" (eigentlich: „die Brust geschlagen" als Zeichen der Trauer, vgl. Ezech. 20, 43. Matth. 24, 30.). Wir sind hier der am meisten verbürgten Lesart Lachmanns gefolgt: *παιδίοις καθημένοις ἐν ἀγορᾷ, ἃ προσφωνοῦντα τοῖς ἑταίροις* (Tischend.: *ἑτέροις*) *λέγουσιν.* Die Recepta hat: *παιδίοις ἐν ἀγοραῖς καθημένοις καὶ προσφωνοῦσι τοῖς ἑταίροις αὐτῶν καὶ λέγουσιν* — eine theilweise Aenderung nach Luk. 7, 32. — *ηὐλήσαμεν ὑμῖν* d. i. wir haben den Anfang mit einem Lust- oder Hochzeitsspiele gemacht, und ihr habet nicht mitgespielt. — *ἐθρηνήσαμεν ὑμῖν* d. i. wir haben euch zu einem Trauer- oder Leichenbegängnißspiel aufgefordert; aber ihr habet nicht als Trauernde und Leidtragende mitspielen wollen. Was die Vergleichungspunkte dieses Bildes angeht, so ist aus dem Folgenden gewiß, daß der Gegensatz der beiden Spiele den Gegensatz der strengern und heitern Lebensweise des Täufers und Christi bezeichnet. Die Kinder sind die Juden, näher, die Pharisäer und Sadducäer; die Gespielen (*ἑταῖροι* oder *ἕτεροι*) aber, die von jenen zum Mitspielen aufgefordert werden, sind Johannes und Jesus. Jene verlangten nun von diesen, sie sollten es grade nach ihrer wechselnden Laune machen, sie sollten, wie auch wir in einem ähnlichen, wahrscheinlich aus dieser Stelle entnommenen Bilde sagen, immer nach ihrer Pfeife tanzen. Lebte Johannes in ernster, strenger Abtödtung, so verlangten sie (d. h. vorzüglich die laxen, genußsüchtigen Sadducäer), er solle ein heiteres, lustiges Leben führen; lebte Jesus hingegen in ganz gewöhnlicher Weise, so forderten sie (nämlich die düstern Pharisäer) von ihm ascetische Strenge.

V. 18 f. Hier erläutert der Herr selber, was er mit dem vorhergehenden Bilde hat sagen wollen: „Es trat nämlich Johannes auf weder essend noch trinkend, und sie sagen: Er hat einen Dämon. Es trat auf der Sohn des Menschen essend und trinkend, und sie sagen: Sieh' da, ein Fresser und Weinsäufer, ein Geselle von Zöllnern und Sündern!" Das *μήτε ἐσθίων μήτε πίνων* ist hyperbolisch; es soll nur die strenge Enthaltsamkeit des Täufers (vgl. 3, 4.) bezeichnen, so wie die entgegengesetzte Phrase: *ἐσθίων καὶ πίνων* die gewöhnliche Lebensweise des Herrn, seine Theilnahme an Hochzeiten, Gastmählern u. s. w. ausdrückt. — *δαι-*

μόνιον ἔχει d. h. er ist besessen und in Folge dessen **verrückt**. Vgl. Joh. 10, 20.: *Δαιμόνιον ἔχει καὶ μαίνεται.* — Der Heiland charakterisirt mit diesen Worten die Pharisäer und Sadducäer, die damaligen Repräsentanten des jüdischen Volkes, als Leute, die ohne tiefern sittlichen Lebensernst mit den äußern Gebräuchen, Ceremonien und Geboten gleichsam nur ein Spiel treiben, in denselben ihre sinnliche, egoistische Befriedigung suchen und nun in eitler Selbstüberhebung wollen, daß Alle es grade so machen wie sie; wohingegen Johannes und Christus von dem Parteitreiben sich fernhaltend in selbstständiger Weise den Ernst und die heiligen Zwecke der Wahrheit sich zur Aufgabe gestellt haben. — Dunkel und verschieden erklärt ist der Zusatz: *καὶ ἐδικαιώθη κ. τ. λ.* Einige fassen ihn so, als gehörte er noch mit zu der vorhergehenden Rede der Juden: *ἰδοὺ ἄνθρωπος - - ἁμαρτωλῶν.* Dann wäre natürlich *ἐδικαιώθη* ironisch zu nehmen. Allein ohne Zweifel enthält dieser Satz das Schlußurtheil Jesu in Bezug auf die verkehrte Beurtheilung, welche Johannes und er selber von den Juden erfahren haben. Dann ist *καί* adversativ zu fassen (vgl. Joh. 1, 10. 7, 28.): „Aber gerechtfertiget (d. i. als wahr und ächt bewährt und anerkannt) worden ist die Weisheit, welche in dem Täufer und in mir zur Offenbarung gekommen ist, von ihren Kindern" d. i. von denen, welche dieselbe angenommen haben, also von meinen und des Johannes Jüngern. Diese haben sich jenem sich widersprechenden Urtheile der „Kinder des Marktes" (V. 16.), der Pharisäer und Sadducäer, nicht angeschlossen; vielmehr haben sie unbeirrt von pharisäischem Blendwerk oder von sadducäischem Taumel mit kindlich klarem Geistesauge das strenge Verfahren des Täufers ebenso, wie die liebreiche Herablassung des „Sohnes des Menschen" nach ihrem Grunde und Zwecke verstanden. So im Wesentlichen schon Hieronymus, der diesen Ausspruch Christi also paraphrasirt: „Ego qui sum Dei virtus et sapientia Dei, juste fecisse ab apostolis, meis filiis, comprobatus sum." Nur hat er diese Worte zu enge bloß von Christo und seinen Aposteln verstanden, da wir dieselben ohne Zweifel auch auf Johannes und dessen Jünger beziehen müssen. So auch die meisten neuern Ausleger. — Eine andere Deutung, für welche wir aber keine Gewährsmänner anführen können, wäre die, daß man *σοφία* von der irdischen, falschen Weisheit verstände, und

δικαιοῦν im Sinne von „richten, verurtheilen" nähme, welche Bedeutung dieses Verbum bisweilen hat (vgl. Herod. 1, 100. 3, 29., Thucyd. 3, 40., Plat. legg. 11. p. 934. B.). Dann wäre der Gedanke dieses Ausspruchs: In diesem schnurstracks sich widersprechenden Urtheile über mich und Johannes ist die Weisheit dieser Welt von ihren Anhängern selbst gerichtet und verurtheilt; oder: die Weisheit, welche in jenem e diametro sich entgegengesetzten Urtheile über mich und den Täufer sich ausspricht, hat sich selbst gerichtet. Die Partik. καί wäre dann = „und so." Allein gegen diese Deutung spricht, daß δικαιοῦν nie im N. T. im Sinne von „verurtheilen" vorkommt. — Die Erklärung des Chrysostomus, welcher auch Maldonat seine Zustimmung gibt, ist durchaus willkürlich. Dieser versteht nämlich unter σοφία die göttliche Fürsorge für das Volk Israel, unter τέκνα αὐτῆς die Juden, und nimmt δικαιοῦσθαι ἀπό τινος in der Bedeutung „frei werden von der Schuld Jemandes", so daß der Sinn wäre: die göttliche Fürsorge für das Volk Israel habe keine Schuld an der Verwerfung der Juden. Noch willkürlicher ist es, wenn Gfrörer (h. Sage I. S. 163. 169.) statt ἐδικαιώθη lesen will: ἠθετήθη, „ist verachtet worden."

II. Weheruf Jesu über die Städte Galiläa's, V. 20—24. Vgl. Luk. 10, 13—16. Von dem ungerechten Urtheile eines großen Theils der Juden über ihn und den Täufer nimmt der Heiland jetzt Veranlassung, ein hartes Wehe zu sprechen über jene Städte, welche ungeachtet der vielen Wunder, die er in ihnen verrichtet, dennoch ungläubig geblieben waren. Lukas berichtet diese Worte als bei der Aussendung der siebenzig Jünger gesprochen. Ohne Zweifel hat wohl Jesus bei beiden Gelegenheiten dasselbe gesagt.

V. 20 ff.: „Darnach hob er an zu schelten (Vulgata *exprobrare)* die Städte, in denen seine meisten Wunder geschahen, daß sie nicht Buße gethan: Wehe dir, Chorazin, wehe dir Bethsaida! Denn wenn in Tyrus und Sidon die Wunder geschehen wären, die in euch geschehen sind, so würden sie längst in Sack und Asche Buße gethan haben." — Χοραζίν kommt in der ganzen heil. Schrift nur hier und Luk. 10, 13. vor; es war eine Stadt Galiläas, nach Hieronymus etwa dreiviertel Meile von Kaphernaum.

Βηθσαϊδάν = בֵּית צֵידָה d. i. Fischhausen, lag am Westufer des See's Genezareth, ebenfalls nicht weit von Kaphernaum, und war der Geburtsort des Petrus, Andreas und Philippus. Ueber die Wunder Jesu in diesen beiden Städten geben uns die Evangelien keine nähere Nachrichten. Tyrus und Sidon waren heidnische Städte, die wegen der Nachbarschaft sich leicht zur Vergleichung darboten. Selbst diese stolzen, üppigen Meeresvesten würden „in Sack und Asche“ Buße gethan haben, wenn sie die Wunder gesehen, die Jesus in jenen kleinen unbedeutenden Städten verrichtete. Der Orientale zog, wenn er trauerte, ein grobes, schwarzes, sackähnliches, mit Armlöchern versehenes Gewand an und bestreuete das Haupt mit Asche. — Dogmatisch wichtig ist diese Stelle zum Beweise, daß Gott (Christus) auch das bedingt Zukünftige d. h. dasjenige, welches zwar nie geschehen wird, aber doch frei geschehen würde, wenn eine Bedingung erfüllt würde, vorhersehe, mit andern Worten: daß es in Gott eine *scientia media* gebe. Unter scientia media verstehen nämlich die Theologen jene scientia „qua Deus cognoscit res illas contingentes et liberas, quae quidem nunquam futurae sunt, sed tamen quae, si certa aliqua conditio poneretur, essent futurae“ (Abelly, medulla theol. tract. II. c. 3. sect. 4.). Die Prädestinatianer berufen sich auf diese Stelle, um zu beweisen, daß Gott nur allein den Prädestinirten die zum Heile nothwendige Gnade gebe. Denn, fragen sie, wenn Christus wußte, daß seine Predigt und seine Wunder in Tyrus und Sidon Früchte gebracht haben würden, warum wandte er sich nicht dorthin? Und sie antworten: Weil diese Städte nicht zum Heile prädestinirt waren. Allerdings waren jene Städte in sofern nicht prädestinirt, als Jesus zunächst nur geschickt war „zu den verlorenen Schaafen des Hauses Israel“ (15, 24. vgl 10, 6.). Später wurde aber auch den Tyrern und Sidoniern das Evangelium verkündigt. Allein es ist hier gar nicht von der gratia necessaria die Rede, sondern nur von der gratia superabundans, welche in den Wundern gegeben wurde. Erstere hatten auch die Tyrer und Sidonier, und von dieser unterstützt konnten sie der lex naturae, welche in eines jeden Menschen Herz geschrieben ist, Folge leisten und so ihr Heil wirken, wenn sie nur wollten. — V. 22.: „Doch (um nichts Weiteres hinzu-

zufügen) sage ich euch: Tyrus und Sidon wird es erträglicher sein am Gerichtstage als euch." Der Comparativ *ἀνεκτότερον*, wie überhaupt die ganze Stelle, deutet hin auf eine Verschiedenheit der Strafe bei den Verdammten, die sich nach der Schuld richtet, wie hinwieder diese nach dem Grade der Erkenntniß und nach der Größe der empfangenen Gnaden sich bemißt. Treffend bemerkt Reischl nach Raban. Maur.: „Sofern die noch in die Zeit hineingreifenden Gerichte Gottes Pfand und Vorbild sind des Gerichtes für die Ewigkeit, sehen wir in diesem Falle wirklich auch in der Geschichte schon ein „erträglicheres" Loos für Tyrus und Sidon als für Chorazin und Bethsaida gestaltet. Tyrus und Sidon empfingen das Evangelium und wurden Sitze christlicher Bischöfe und Erzbischöfe, Chorazin und Bethsaida sind bis auf die letzte Spur vertilgt."

V. 23 f. Die Lesart ist hier unsicher. Die Recepta hat: *ἡ ἕως τοῦ οὐρανοῦ ὑψωθεῖσα*. Allein diese Lesart ist wegen der äußern Zeugen aufzugeben, und es kann nur die Frage sein, ob wir mit Lachm. nach B. C. D**. Sinait. 1. 22. 42. Vulgata lesen sollen: *μὴ ἕως οὐρανοῦ ὑψωθήσῃ;* oder mit Tischendorf nach E. F. G. S. U. V. Minusk., Chrysostom.: *ἡ ἕως οὐρανοῦ ὑψώθης?* Die Lesart *μὴ - - ὑψωθήσῃ* kann entstanden sein aus Doppelschreibung des Endbuchstaben *M* in *Καφαρναούμ*, welche die Aenderung von *ὑψώθης* in *ὑψωθήσῃ* nothwendig nach sich zog. Ebenso gut kann aber auch das *M* in *μὴ* durch das vorhergehende *M* in *Καφαρναούμ* absorbirt und dann, je nachdem man das gebliebene *H* entweder als Relativ oder als Artikel nahm, theils *ὑψώθης* theils *ὑψωθεῖσα* geändert sein. Da also weder die äußern Zeugen noch auch die innern Gründe einen Ausschlag geben, so halten wir die Lesart Lachmanns fest, welche auch der Vulgata zu Grunde liegt und der Rede mehr Lebendigkeit gibt. Die Partikel *μὴ* steht in Fragen, auf welche eine verneinende Antwort erwartet wird; Vulgata richtig *numquid:* „Und du Kapharnaum, wirst du etwa bis zum Himmel erhöht werden? (Nein!) bis zum Hades wirst du hinabsteigen!" — *ᾍδης* ist der Scheol der Hebräer, der Aufenthaltsort der Todten vor dem messianischen Gerichte. Man dachte sich denselben als einen dunklen Kerker, gelegen in der tiefsten Tiefe der Erde, mit festen Thoren, der alle Sterbliche in sich aufnimmt und keinen wieder herausgibt, bis endlich am

jüngsten Tage seine Thore und Riegel erbrochen werden. Vgl. Ps. 30, 4. 36, 13. 89, 49. Sprüchw. 23, 14. Job 10, 21 f. 17, 16. 38, 17. Offenb. 1, 18. 20, 13 f. Als Todtenreich ist der Hades überhaupt das Bild der Vernichtung und Zerstörung. — Ohne Zweifel spielt der Herr hier an auf die Worte, welche einst der Prophet Jes. 14, 13 ff. gegen Babylon gesprochen hatte. Wie er also eben die kleinen, armen Städtchen Chorazin und Bethsaida den reichen Weltstädten Tyrus und Sidon gegenüber gestellt hat, so hier das politisch unbedeutende Kapharnaum der frühern Hauptstadt eines Weltreiches, Babylon. Es liegt darin stillschweigend ausgedrückt, daß diese kleinen Städte als Zeugen der Wunder Jesu in der Geschichte des Reiches Gottes dieselbe Bedeutung haben als jene großen Städte in der Weltgeschichte. Der Sinn der Worte ist also: Meinst du Kapharnaum etwa, du würdest die höchste Stufe im Messiasreiche ersteigen, da ich in dir wohne und wirke und so viele Wunder verrichte? Nein! in das tiefste Elend wirst du gestürzt werden. Noch schlimmer wird es dir am Tage des Gerichtes ergehen als dem Gebiete von Sodoma, dem alten Beispiele göttlicher Strafgerechtigkeit, eben weil deine Schuld größer ist. „Denn wenn in Sodoma geschehen wären die Wunder, welche in dir geschehen sind, es würde stehen bis auf den heutigen Tag." Wohl waren auch in Sodoma Wunder geschehen, wohl waren dort die Engel Gottes eingekehrt (1 Mos. 19, 1. 11.), aber hier war der Sohn Gottes selbst, der Herr der Engel. — V. 24.: „Doch ich sage euch, dem Gebiete von Sodoma wird es erträglicher sein am Gerichtstage als dir." Vgl. V. 22.

III. Lobpreisung und Einladung, V. 25—30. Vgl. Luk. 10, 21—24. — Nach Lukas sprach der Herr die folgenden Worte zur Zeit, als die siebenzig Jünger von ihrer Aussendung heimgekehrt waren und frohlockend über die Wirksamkeit der ihnen verliehenen Gnadengaben berichteten. Matthäus schweigt von der Aussendung der siebenzig Jünger gänzlich, berichtet aber oben 10, 5. die Aussendung der zwölf Apostel und setzt unten 12, 1. die Wiederanwesenheit derselben voraus, ohne von ihrer Rückkehr etwas zu sagen. Daher nehmen Einige an, der Herr habe bei der Rückkehr der Apostel (vgl. Mark. 6, 30. Luk.

9, 10.) die folgenden Worte gesprochen. Allein auch ohne diese Annahme läßt sich eine gute Gedankenverbindung herstellen. Von jenen nämlich, die ihn wie die Einwohner der Städte Chorazin, Bethsaida und Kaphernaum verwerfen, wendet sich jetzt die Rede des Herrn zu denjenigen, welche ihn aufnehmen und als ihren Messias anerkennen. Er beginnt mit einer feierlichen Lobpreisung seines himmlischen Vaters und schließt mit einer Einladung an Alle, zu ihm zu kommen. — Wir haben hier Worte, wie wir sie häufig beim h. Johannes finden, die mehr mit dem Gemüthe als mit dem bloßen Verstande erfaßt, mehr betrachtet als exegesirt sein wollen.

V. 25 ff.: „In jener Zeit nahm Jesus das Wort und sprach: Ich preise dich Vater, Herr des Himmels und der Erde, daß du dieses verborgen hast vor den Weisen und Einsichtigen, und es geoffenbart hast den Einfältigen." — *ἀποκρίνεσθαι* wird im N. T. häufig wie im A. T. das hebr. עָנָה gebraucht, ohne daß eine Frage vorhergegangen ist, und heißt dann: auf irgend eine Veranlassung das Wort nehmen. Die Veranlassung, zu welcher die folgende Rede sich verhält wie die Antwort auf eine Frage, liegt in der vorhergehenden Strafrede über die ungläubigen Städte genugsam angedeutet. Das Verbum *ἐξομολογεῖσθαι* entspricht in den LXX dem hebr. הוֹדָה; so auch hier. Es drückt die freudige Unterwerfung und Einstimmung aus. In dem *πάτερ* spricht sich die Idee der Liebe, in dem *κύριε* die Idee der Allmacht aus. Das *ταῦτα* geht nicht bloß auf die Erkenntniß Jesu als des Messias, sondern auf die ganze in Christo sich offenbarende göttliche Wahrheit und Gnade. Diese ist verborgen den Weisen und Verständigen dieser Welt, d. i. den Schriftgelehrten und Pharisäern. Denn diejenigen, welche in irdischem Weisheits- und Wissensdünkel befangen sind, haben keine Empfänglichkeit für die göttliche Weisheit, die in Christo sich offenbarte. Wer diese erkennen und in sich aufnehmen will, der kann dieß nur in demüthigem Glauben, der muß also zuerst arm im Geiste und einfältig wie ein Kind (*νήπιος* = פְּתִי, vgl. Ps. 116, 6.) werden. Vgl. 1 Kor. 1, 26 ff. — Der Heiland preiset hier seinen himmlischen Vater für Beides, sowohl für das Verbergen als auch für das Offenbaren der christlichen Gnade und Wahr-

heit. Denn zeigt sich in Letzterem die Liebe Gottes, dann verherrlicht sich in Ersterem seine Gerechtigkeit und Größe. „Darin liegt ja eben das Anbetungswürdige in den Wegen Gottes und in dem Entwicklungsgange des Christenthums, daß seine Gnade und Wahrheit ohne alles Andere für sich zureicht, um die „Unmündigen" in die innersten Tiefen der Offenbarung hineinzuführen und die „Kleinsten" zu den höchsten Thaten und Erfolgen zu befähigen; während andererseits die Gelehrten und Großen der Welt nicht groß genug sind, daß Gott, um sein Reich, seine Wahrheit und seine Kirche zu erhalten, auch nur Einem dieser „Weisen und Verständigen", grade weil er dieses ist, seine Rathschlüsse offenbaren, und sofort der Beihülfe dieses Weltklugen für seine Zwecke sich versichern müßte" (Reischl). Daher fügt auch Jesus V. 26. bekräftigend hinzu: „Ja (ich preise dich) Vater! daß also Wohlgefallen ward vor dir" d. i. daß es so dir wohlgefällig war, nämlich: den Stolzen und Aufgeblähten die himmlische Weisheit zu verbergen, den Armen und Unmündigen aber dieselbe mitzutheilen. Vgl. zu Eph. 1, 5. 9.

V. 27 f.: „Alles ward mir übergeben von meinem Vater; und Niemand kennt den Sohn als nur der Vater, noch erkennt den Vater Jemand als nur der Sohn, und wem der Sohn es offenbaren will. Kommet her zu mir Alle, die ihr mühselig seid und beladen, und ich will euch erquicken." — Das Organ, durch welches der himmlische Vater seine Gnade und Wahrheit offenbart, ist der Sohn, in welchem, wie Paulus (Kol. 2, 3.) sagt, „alle Schätze der Weisheit verborgen sind." Ihm ist Alles, das ganze Heilswerk vom Vater übergeben (vgl. 28, 18. 1 Kor. 15, 28.). Zwischen Vater und Sohn herrscht die vollständigste wesentliche Wechselerkenntniß; denn von einer wesentlichen und nicht bloß begrifflichen Erkenntniß ist hier das ἐπιγιγνώσκειν zu verstehen. Nur der vom Vater allein ganz Erkannte ist auch der allein den Vater ganz Erkennende, da nur der Unendliche den Unendlichen ganz faßt und erkennt (vgl. Joh. 10, 15.). Also kann auch nur der Sohn allein als „das Gleichbild und der Abglanz" des Vaters (Hebr. 1, 3.) eine wahre Erkenntniß Gottes und des Göttlichen mittheilen; er ist das alleinige Princip aller Offenbarung Gottes nach Außen. In dem ᾧ ἐὰν βούληται liegt ausgedrückt, daß die Erlangung dieser wahren Gotteserkenntniß

zuletzt nicht vom Willen des Menschen, sondern von dem Willen Christi abhängt, also reine Gnade ist (vgl. Röm. 9, 16.). — V. 28. In der Aufnahme dieser höhern Weisheit, die uns durch den Sohn geoffenbaret ist, und die der Sohn selber ist, findet der Mensch allein wahre innere Ruhe. Denn wie der Magnet unruhig hin und her zittert, bis er seinen Pol gefunden, so die Seele, bis sie in Glauben und Liebe zu ihrem Erlöser gekommen, und bei ihm Ruhe hat und Frieden (vgl. Joh. 14, 27. 16, 33.). Daher ladet hier unser Heiland alle Mühseligen und Beladenen ein, zu ihm zu kommen, damit er sie erquicke. Die *κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι* sind diejenigen, welche sich abmühen unter der Bürde äußerlicher gesetzlicher Vorschriften und pharisäischer Satzungen, ohne dadurch von dem Gefühle ihres Sündenelends frei zu werden, also die von dem Bewußtsein der Sündenschuld Gedrückten, nach Freiheit von Sünde Ringenden, unter der Last der Sünde Seufzenden, kurz die Armen im Geiste. — *κἀγώ* steht mit Nachdruck: „und ich werde euch Ruhe schaffen", was eure Lehrer und Leiter nicht vermögen.

V. 29 f.: „Nehmet mein Joch auf euch und lernet von mir; denn ich bin sanftmüthig und demüthig von Herzen, und ihr werdet Ruhe finden für eure Seelen. Denn mein Joch ist sanft und meine Bürde leicht." In *ζυγός μου* spielt der Heiland an auf das „Joch" des Gesetzes, das ein solches war und auch von den Rabbinen so genannt wurde (s. Wetst.). Also, statt der Last der Sünde, unter welcher sie bisher geseufzt, und statt des Joches des Gesetzes, welches ihnen keine Ruhe, sondern nur Seelenpein verursacht hat, da das Gesetz wohl das Bewußtsein der Sünde wecken, von dieser aber nicht befreien konnte (vgl. Röm. 7, 7 f.), sollen sie auf sich nehmen das Joch der Lehre Christi und seine Schüler werden (*μάθετε ἀπ᾽ ἐμοῦ*). Das *ὅτι πραΰς κ. τ. λ.* enthält den Beweggrund zu *ἄρατε - - ἀπ᾽ ἐμοῦ*: Christi Joch können wir auf uns nehmen, ihn als unsern Meister wählen, denn er ist „sanftmüthig und demüthig im Herzen"; er wird uns also auch nicht zu Boden drücken. Ohne Zweifel liegt in diesen Worten eine verdeckte Rüge gegen die Schriftlehrer und Pharisäer, welche hart und hochmüthig die Gewissen der Menschen mit vielen Satzungen beschwerten (vgl. 23, 4.). — V. 30. Allerdings ist auch Jesu Lehre ein Joch und eine Bürde, aber nur für den sündhaften,

sinnlichen Theil in uns; kämpfen wir nur mit Muth, streben wir nur mit Ernst, seiner Lehre uns gleichförmig zu machen, dann ist sein Joch sanft (eigentlich: wohlthuend, χρηστός) und seine Bürde leicht. Denn es ist die Zucht und Pflicht der Liebe, durch welche der Glaube thätig ist (vgl. 1 Joh. 5, 3.). „Omnia suavia et prope nulla facit amor", sagt Augustin. Und der ehrwürdige Thomas v. Kempen: „Amor onus non sentit, labores non reputat."

§. 11. Jesus im Gegensatze zu den Pharisäern.

12, 1—50.

Im Vorhergehenden hat der Heiland im Gegensatze zu der schweren und drückenden Zucht der Pharisäer und Schriftlehrer sein Joch wohlthuend und seine Bürde leicht genannt. Hier stellt nun der Evangelist mehrere Begebenheiten aus dem Leben Jesu zusammen, nicht so sehr ihrer selbst wegen, auch nicht deßhalb, weil sie chronologisch genau so auf einander folgten, als vielmehr, um einerseits beispielsweise zu zeigen, wie Jesus das alttestamentliche Gesetz freier und geistiger auffaßte und deutete als die Schriftlehrer, und um andrerseits darzulegen, wie die Opposition der Pharisäer gegen Jesum immer mehr sich steigerte, und wie dieser sie zurecht wies.

I. Das Aehrenpflücken der Jünger an einem Sabbath, V. 1—8. Vgl. Mark. 2, 23—28. Luk. 6, 1—5.

V. 1 f.: „Zu jener Zeit ging Jesus am Sabbath durch die Saaten (*τὰ σπόριμα* substantivisch = *sata*). Seine Jünger aber hungerte es, und sie fingen an Aehren zu pflücken und zu essen. Die Pharisäer aber, welche es sahen, sprachen zu ihm: Siehe, deine Jünger thun, was nicht erlaubt ist zu thun an einem Sabbathe." Mit dem unbestimmten *ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ* knüpft Matthäus die nun folgende Begebenheit an das Vorhergehende an. Markus und Lukas setzen dieselbe früher gleich nach der Heilung des Paralytischen und der Berufung des Matthäus (9, 1 ff.). — Der Sabbath heißt im N. T. sowohl *τὸ σάββατον* als auch *τὰ σάββατα*; der Plural steht nach Analogie der Festnamen z. B. *τὰ ἄζυμα, τὰ ἐγκαίνια*. Die Form des Dat. Plural. *σάββασι* ist herzuleiten von einem Singular *σάββατ-ατος* (Passow). —

Nach 5 Mos. 23, 25. war es erlaubt, Aehren in dem Acker eines Andern auszurupfen zur Sättigung. Auch die Jünger des Herrn fingen an (ἤρξαντο) dieß zu thun, wurden aber durch die Einrede der Pharisäer darin gestört. Die ängstliche und minutiöse Gesetzauslegung der Pharisäer dehnte nämlich das Verbot, am Sabbathe zu arbeiten, auf die geringsten Geschäfte aus. Im Talmud werden 39 Klassen von Arbeiten mit vielen Unterabtheilungen aufgezählt, welche alle am Sabbathe verboten waren. So war es auch verboten, Kräuter aufzulesen, Aehren zu rupfen, weil dieses zur Klasse des Mähens gerechnet wurde.

V. 3 f.: „Er aber sprach zu ihnen: Habet ihr nicht gelesen, was David that, als ihn hungerte und die, welche bei ihm waren? wie er eintrat in das Haus Gottes und die Brode der Aufstellung (die Schaubrode) aß, was ihm nicht erlaubt war zu essen noch seinen Begleitern (Niemanden), außer den Priestern allein?" — Um die Pharisäer zu einer freiern und geistigern Auffassung und Deutung des Gesetzes zu erheben, weiset Jesus sie hin auf ein Beispiel aus dem Leben Davids, welches 1 Sam. 21, 1 ff. erzählt wird. Als nämlich David auf seiner Flucht vor Saul mit seinen Getreuen nach Nobe, wo damals die Stiftshütte sich befand, kam und ihn hungerte, bat er den Priester Achimelech, ihm und den Seinigen Brod zu geben. Da dieser aber kein gewöhnliches Brod zur Hand hatte, gab er ihm die Schaubrode, die eigentlich nur von den Priestern allein verzehrt werden durften. Der Heiland läßt es hier ganz dahin gestellt sein, ob das Aehrenrupfen nach dem Gesetze verboten sei oder nicht; er will mit diesem Beispiele als einem argumentum a majori ad minus nur zeigen, daß es Fälle geben könne, wo man eine Ausnahme vom Gesetze machen dürfe, daß man also das Gesetz nicht wie einen Tyrannen über sich herrschen lassen solle. — οἶκος τοῦ θεοῦ ist hier die Stiftshütte, welche auch 2 Mos. 23, 19. בֵּית יְהוָה genannt wird. Die ἄρτοι τῆς προθέσεως, im Hebräischen לֶחֶם הַמַּעֲרֶכֶת (1 Chron. 23, 29. vgl. 2 Mos. 40 23.) oder auch לֶחֶם הַפָּנִים = „Brod des Angesichts" (1 Sam. 21, 7.) genannt, waren zwölf Brode, welche als Symbol der gewöhnlichen Speisung Jehova's und zugleich als ein fortwährendes Opfer

der zwölf Stämme Israels an Jehova in zwei Reihen auf einem vergoldeten Tische im Heiligen lagen und am Sabbathe zum Besten der Priester gewechselt wurden (vgl. 3 Mos. 24, 5 ff.). — Die richtige Lesart ist ὃ οὐκ ἐξόν: das Neutrum bezeichnet die Kategorie: welche Art von Speise. Das οὓς der Recepta ist eine grammatische Emendation. — Das εἰ μή steht nicht für ἀλλά, sondern behält seine beständige Bedeutung *nisi*. Die Rede geht zur Vorstellung der absoluten Negation über, als wenn da stände: ὃ οὐδενὶ ἐξὸν ἦν φαγεῖν, εἰ μὴ τοῖς ἱερεῦσιν μόνοις.

V. 5 f.: „Oder (um hier einen andern Fall anzuführen) habet ihr nicht gelesen in dem Gesetze, daß am Sabbathe die Priester im Tempel den Sabbath entheiligen und schuldlos sind? Ich sage euch aber, etwas Größeres als der Tempel ist hier." Im Gesetze 4 Mos. 28, 9. werden für den Sabbath gewisse Opfer vorgeschrieben. Die Zubereitung des Opfers, das Schlachten und Zurechtlegen des Opferthieres u. s. w. erforderte eine Unterbrechung der Sabbathruhe. Wollte man also das Gesetz nicht nach dem Geiste, sondern pedantisch nach dem Buchstaben auslegen, dann widerspräche sich das Gesetz, indem es selbst einen Bruch der Sabbathruhe vorschriebe. V. 6. bildet die *propositio minor* zu dem Schlusse a minori ad majus. Der vollständige Schluß wäre: „Wenn die Priester im Tempel bei ihrer Thätigkeit am Sabbathe ohne Schuld sind, wie viel mehr müssen meine Jünger ohne Schuld sein, wenn sie in meinem Dienste am Sabbathe aus Noth Aehren ausrupfen, da ich größer (μείζων), oder eine größere Erscheinung (μεῖζον) bin als der Tempel." Die Lesart schwankt nämlich zwischen μείζων (Vulg.) und μεῖζον. Das Neutrum ist gewichtiger als das Maskulinum.

V. 7 f.: „Wenn ihr aber erkannt hättet, was es ist: „„Erbarmen will ich und nicht Opfer"", so würdet ihr nicht verurtheilt haben die Schuldlosen." Mit diesen Worten deckt der Heiland den Pharisäern ihre innerste Gesinnung auf, aus welcher ihr Urtheil gegen seine Jünger hervorgegangen sei. Wenn ihr, will er sagen, den Geist und nicht bloß den Buchstaben eures Gesetzes kenntet, wenn ihr die Stelle beim Propheten Hoseas 6, 6. recht verständet, nach welcher Gott auf erbarmende Liebe, liebevolle Gesinnung (ἔλεος) wohlgefälliger herabsieht, als auf bloß äußere Opfer, so würdet ihr meine

Jünger nicht so lieblos wegen des Aehrenrupfens als Sabbathschänder verurtheilen. Diese liebevolle Gesinnung, die das Gesetz, seinem Geiste nach erfaßt, zuerst verlangt, fehlt euch. — V. 8. Begründung des vorhergehenden ἀναιτίους: „Denn Herr ist über den Sabbath der Sohn des Menschen" d. i. der Messias, unter dessen Auktorität sie gehandelt haben; in seinem Dienste bricht man also den Sabbath nicht. Vgl. Joh. 5, 18. — Das καί, welches die Recepta vor τοῦ σαββάτου hat (Vulgata: *Dominus est filius hominis etiam sabbati)*, ist nicht hinreichend verbürgt.

II. Heilung der verdorrten Hand, V. 9—14. Vgl. Mark. 3, 1—6. Luk. 6, 6—11.

V. 9 ff.: „Und er ging von da weiter und trat in ihre (der Pharisäer, mit welchen er eben geredet hatte, oder überhaupt der Juden, vgl. 4, 23. 9, 35.) Synagoge." Das vorhergehende Gespräch Jesu mit den Pharisäern war nach V. 1. draußen vorgefallen; jetzt ging der Herr in die Stadt (wahrscheinlich Kapharnaum) und trat in die dortige Synagoge. Nach Lukas geschah das Folgende ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ. — V. 10.: „Und siehe, es war da ein Mann, welcher die Hand lahm hatte; und sie fragten ihn und sprachen: Ist es erlaubt am Sabbathe zu heilen? — um ihn anklagen zu können." — Die wahrscheinlichste Lesart ist: ἄνθρ. ἦν τὴν χεῖρα ἔχων ξηράν. Lachm. und Tischend. haben ἦν τὴν gestrichen. — χεὶρ ξηρά eigentlich: eine vertrocknete Hand d. i. eine Hand, in welcher die Cirkulation der Säfte mangelte, also eine steife, gelähmte Hand. — Ueber εἰ in der direkten Frage s. Win. S. 451 f. Es findet sich diese Construktion im N. T. häufig (vgl. 19, 3. Luk. 13, 23. Apst. 1, 6. 19, 2. u. ö.). Die Satzung der Rabbinen verbot alle Heilversuche am Sabbath ausgenommen bei lebensgefährlichen Krankheiten, wenn Gefahr auf Verzug stand. Die Schule des R. Schammai hielt sogar das Trösten der Kranken am Sabbathe für unerlaubt. Daher stellten die Pharisäer diese Frage an Jesus, um ihn zu einer vermeintlichen Sabbathverletzung zu reizen, damit sie Grund hätten, ihn beim Lokalgerichte (zu Kapharnaum) zu verklagen.

V. 11 f.: „Er aber sprach zu ihnen: Welcher Mann aus euch, der Ein Schaaf hat, und wenn dieses am

Sabbathe in eine Grube gefallen ist — wird er es nicht ergreifen und aufheben d. i. herausziehen?" Die Struktur dieser Frage ist ganz so wie 7, 9. anakoluthisch. Die Futura bezeichnen einen gesetzten möglichen Fall (s. Win. S. 250 f.). Der Heiland argumentirt hier *e concesso;* es muß also damals noch erlaubt gewesen sein, das einzige, am Sabbath in eine Cisterne gefallene Schaaf herauszuziehen. Später wurde auch dieses von den Rabbinen für unerlaubt erklärt. — V. 12. Die Worte: „Um wie viel vorzüglicher nun ist ein Mensch denn ein Schaaf", bilden den Untersatz zu dem vorhergehenden Obersatze. Aus dem Ganzen folgt dann der Schluß: „Also ist es erlaubt am Sabbath wohlzuthun." Jesus will sagen: darf man am Sabbath ein Schaaf aus der Grube ziehen, also an einem Thiere ein Werk der Barmherzigkeit vollziehen, so darf man dieß um so mehr an einem hülfsbedürftigen Menschen, da dieser viel höher steht.

V. 13 f.: „Dann spricht er zu dem Manne: Strecke deine Hand aus! Und er streckte (sie) aus, und sie ward wieder hergestellt, gesund wie die andere. Es gingen aber die Pharisäer hinaus und hielten Rath wider ihn, um ihn umzubringen." Der Befehl zur Ausstreckung der Hand schloß den Akt der Heilung in sich. Es ist hier und Mark. 3, 5. Luk. 6, 10. mit Lachmann und Tischendorf zu lesen *ἀπεκατεστάθη*. Ueber das doppelte Augment s. Win. S. 67. Die Ausdrucksweise ist brachylogisch statt: *ἀπεκατεστάθη καὶ ἐγένετο ὑγιής*. Hieronymus bemerkt zu dieser Stelle: „In evangelio, quo utuntur Nazareni et Ebionitae (quod nuper in Graecum de Hebraeo sermone transtulimus et quod vocatur a plerisque Matthaei authenticum) homo iste, qui aridam habet manum, caemetarius scribitur, istius modi vocibus auxilium precans: Caemetarius eram, manibus victum quaeritans; precor te Jesu, ut mihi restituas sanitatem, ne turpiter mendicem cibos." — V. 14. Diese Zurechtweisung durch Wort und That erbittert die Pharisäer auf's Aeußerste; sie sannen daher auf Rache. — Die Redensart *συμβούλιον λαμβάνειν* ist dem Matthäus eigenthümlich (vgl. 22, 15.), und scheint dem lat. *consilium capere* nachgebildet.

III. Jesu Demuth und Sanftmuth, V. 15—21.

V. 15 f.: „Jesus aber wußte es und entwich von dort u. s. w." Da für Jesus die Stunde des Leidens noch nicht gekommen war (vgl. 26, 45.), so wich er jetzt den Mordplänen der Pharisäer, welche er kannte, aus. Er entfernte sich aus der Synagoge (V. 9.) und ging nach Mark. 3, 7. an den See Genezareth. Volksschaaren folgten ihm nach, und er wirkte viele Wunderheilungen. Um aber nicht ohne Noth die ihm feindliche Partei noch mehr aufzuregen, gab er denen, welche er heilte, die strenge Weisung (*ἐπετίμησεν αὐτοῖς*, vgl. 16, 20. 20, 31.), daß sie nichts davon sagen sollten (vgl. zu 8, 4.).

V. 17 ff. In diesem Verbote Jesu, ihn nicht zu offenbaren, überhaupt in seiner stillen Zurückgezogenheit fern von allem prunkenden Aufsehen findet der Evangelist, vom Geiste Gottes erleuchtet, die Erfüllung einer Weissagung beim Propheten Jes. 42, 1—4., worin dieser das bescheidene Auftreten des Messias vorausverkündet. Matthäus citirt aber die Stelle weder genau nach dem Urtexte noch auch wörtlich nach den LXX, sondern frei: „Damit erfüllt werde der Ausspruch Jesaias' des Propheten, der da sagt: „„Siehe, mein Knecht, den ich erkoren, mein Geliebter, an welchem Gefallen hat meine Seele. Ich werde meinen Geist auf ihn legen, und Gericht wird er den Heiden verkünden. Er wird nicht streiten und nicht schreien, noch wird Jemand auf den Gassen seine Stimme hören. Ein geknicktes Rohr wird er nicht brechen und einen rauchenden Docht nicht auslöschen, bis er zum Siege gebracht das Gericht. Und auf seinen Namen werden Heiden hoffen."" — *ὁ παῖς μου* hebräisch עַבְדִּי. Die Ausleger streiten darüber, was der beim Propheten Jesaias häufig vorkommende Ausdruck עֶבֶד יְהוָה bezeichne. Viele wollen darunter das Volk Israel als das von Gott besonders auserwählte Volk verstanden wissen. Daß auch die LXX in unserer Stelle den Ausdruck so verstanden haben, erhellt daraus, daß sie ausdrücklich *Ἰσραήλ* eingeschoben haben. Sie lesen: *Ἰακὼβ ὁ παῖς μου - - Ἰσραὴλ ὁ ἐκλεκτός μου*. Andere verstehen unter עֶבֶד יְהוָה den Propheten Jesaias selbst, noch Andere die Propheten als Col-

lektivum. Für uns ist dieser Streit durch Matthäus entschieden; wir haben hier eine authentische Interpretation, daß wenigstens an unserer Stelle der Ausdruck vom Messias gedeutet werden muß (s. zu Apstg. 8, 32. vgl. Apstg. 3, 13. 26. 4, 27. 30.). — θήσω τὸ πνεῦμα - ἀπαγγελεῖ d. h. ich will ihn ausrüsten mit der Fülle meines Geistes, ihn zum Propheten κατ᾽ ἐξοχήν machen, und er wird (durch seine Apostel und deren Nachfolger) das messianische Gericht den Heiden ankündigen. Mit Christo begann das Gericht in der Menschheit; und dieses Gericht setzt sich durch alle Jahrhunderte fort und findet am jüngsten Tage seinen Schluß. Einige nehmen κρίσις = מִשְׁפָּט hier in der Bedeutung von „Recht und Gerechtigkeit“ oder die „gute Sache“; aber ohne Grund. — V. 19. Sinn: Er wird im Gegensatze zu den jüdischen Lehrern nicht streitsüchtig und prunkend auftreten. — V. 20. Das κάλαμον - - οὐ σβέσει ist als eine sprüchwörtliche Redensart zu fassen, wodurch die milde Behandlung bezeichnet werden soll, die der Messias den innerlich Gedrückten und Gebeugten, den „Armen im Geiste“ (vgl. 5, 3.), angedeihen lassen wird. Milde und nachsichtig wird er mit ihnen sein, sie nicht zur Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung bringen, vielmehr sie trösten und aufrichten; und er wird damit fortfahren bis zum Ende der Tage, wo er als Richter wiederkommen und seiner Sache den vollen Sieg über alles Böse verschaffen wird. — In ἐκβάλῃ, eigentlich „hinausgeschwungen“, liegt das Gewaltige, den Widerstand Ueberwindende (Meyer). Statt ἕως ἂν ἐκβάλῃ εἰς νῖκος τὴν κρίσιν heißt es im Hebräischen Jes. 42, 3.: לֶאֱמֶת יוֹצִיא מִשְׁפָּט, und dann gleich darauf V. 4.: עַד יָשִׂים בָּאָרֶץ מִשְׁפָּט. Beides übersetzen die LXX genau: εἰς ἀλήθειαν ἐξοίσει κρίσιν, und: ἕως ἂν θῇ ἐπὶ τῆς γῆς κρίσιν. Matthäus vermischte beide Stellen. Aber woher das εἰς νῖκος? Es sind zwei Annahmen möglich: entweder las Matthäus statt לֶאֱמֶת das Wort לָנֶצַח, welches eigentlich „bis zur Vollendung, ganz und gar“ heißt (vgl. Ps. 13, 2.), und welches die LXX gewöhnlich durch εἰς νῖκος übersetzen (vgl. zu 1 Kor. 15, 54.); oder der Evangelist, der ursprünglich in der aramäischen Landessprache schrieb, brauchte für das hebräische אֱמֶת das chaldäische Wort

וְכוּתָא; letzteres heißt aber nicht bloß „Wahrheit, Unschuld", sondern auch „Sieg." Der griechische Uebersetzer nahm nun das Wort in der letztern Bedeutung und übersetzte νῖκος. — V. 21. Statt τῷ ὀνόματι αὐτοῦ steht im Hebräischen לְתוֹרָתוֹ, „auf sein Gesetz." Matthäus und schon die LXX scheinen לִשְׁמוֹ gelesen zu haben. „Auf seinen Namen d. i. auf ihn werden Heiden hoffen", d. h. er wird die Hoffnung nicht bloß des Volkes Israel, sondern aller Völker sein. — Der bloße Dativ bei ἐλπίζειν findet sich im N. T. nur hier.

IV. Verläumderische Reden der Pharisäer bei Gelegenheit der Heilung eines Besessenen und Jesu Antwort darauf, V. 22—45. Vgl. Mark. 3, 19 ff. Luk. 11, 14 ff. Letzterer hat diese Geschichte später und gibt die daran sich knüpfenden Reden unvollständig und theilweise in anderer Folge.

V. 22 f.: „Darauf wurde ihm ein Dämonischer gebracht, der blind und stumm war; und er heilte ihn, so daß der Stumme redete und sah." Vgl. 9, 32. — Die gewöhnliche Lesart ist: ὥστε τὸν τυφλὸν καὶ κωφὸν καὶ λαλεῖν καὶ βλέπειν. Lachm. und Tischend. haben aber mit Recht nach B. D. Sinait. al. τυφλὸν καί und καί vor λαλεῖν als eine spätere Erweiterung gestrichen. — V. 23.: „Und es erstaunte alles Volk und sprach: Ist dieser nicht etwa der Sohn Davids" d. i. der Messias? In dieser Frage hat οὗτος den Nachdruck (vgl. Joh. 4, 29.); es spricht sich darin ein noch mit Zweifel kämpfender Glaube aus. Wegen des Wunders möchte das Volk es wohl glauben; aber das ganze äußere Auftreten Jesu entspricht nicht ihren glänzenden Messiasideen.

V. 24 ff. Als die Pharisäer diese halb gläubige halb zweifelnde Frage des Volkes hörten, legten sie sich alsbald in's Mittel, um den in den Herzen der Unbefangenen sich ansetzenden Keim des Glaubens rasch zu ersticken. Sie sagten: „Dieser treibt die Dämonen nicht anders aus als durch Beelzebul, den Obersten der Dämonen." Das Gewaltige also, welches in der eben verrichteten That Jesu hervorgetreten sei und die Zuschauer zum Staunen hingerissen habe, sei nicht Wirkung des Heiligen, sondern des Unheiligen, sei nicht ein Werk Gottes, sondern ein Werk Beelzebul's, (vgl. zu 10, 25.)

als Herrschers über die Dämonen (vgl. 9, 34.). Da sie die Thatsache selbst nicht läugnen konnten, suchten sie dieselbe zum Bösen auszulegen. „Leidenschaft macht blind", dieses Sprüchwort bewährte sich auch hier wieder bei den Pharisäern. Daher deckt V. 25 f. der Heiland „kennend ihre Gesinnungen" (vgl. 9, 4.), daß sie nämlich dieses nicht aus Ueberzeugung sondern aus Bosheit sagten, den Widerspruch auf, worin sie sich durch eine solche Behauptung verwickeln: „Jedes Reich, welches getheilt ist wider sich, verfällt, und jede Stadt oder Haus, getheilt wider sich, wird nicht Bestand haben." Er vergleicht also ein Reich, eine Stadt, ein Hauswesen, kurz irgend eine geschlossene Einheit mit dem satanischen Reiche und schließt nun: wie nichts Derartiges Bestand haben kann ohne eine gewisse Ordnung und Aneinanderschließung der Glieder, so auch nicht das Reich der Finsterniß. „Und so, wenn der Satan den Satan austreibt, der Satan also zugleich Austreibender und (in den Dämonen, seinen Dienern und Repräsentanten,) Ausgetriebener ist (nicht: „der eine Satan den andern Satan"), so ist er wider sich getheilt; wie wird also sein Reich Bestand haben?" — Aber herrscht denn in der Hölle Einigkeit und Zusammengeschlossenheit? Ist es nicht die Natur des Bösen, daß es egoistisch sich abschließt und trennt? Allerdings herrscht ohne Zweifel zwischen den Dämonen Haß und Neid, Zorn und Zwiespalt; aber, wo es den Kampf wider das Reich des Guten gilt, da sind sie einig, da bilden sie eine geschlossene Phalanx. Wären sie im Kampfe wider das Gute uneins, hätte hier der Satan mit Christo zur Gründung des Reiches Gottes mitgewirkt, dann würde ebendamit das Reich des Bösen als solches, d. i. als geschlossene Einheit, aufgehört haben.

V. 27 f. Nachdem Jesus im Vorhergehenden die Pharisäer ad absurdum geführt hat, bringt er hier noch ein *argumentum e concesso:* „Und wenn ich durch Beelzebul die Dämonen austreibe, durch wen treiben denn eure Jünger aus?" — *ἐγώ* und *οἱ υἱοὶ ὑμῶν* stehen im nachdrücklichen Gegensatze. Bei den Juden gab es damals, wie wir aus Luk. 9, 49., Apstg. 19, 13., Joseph. Antt. 8, 2, 5. Bell. jud. 7, 6, 3. sehen, Exorcisten, welche unter Anrufung des heil. Namens Gottes und durch verschiedene andere Inkantationsformeln Dämonen austrieben oder auszutreiben glaubten. Daß wirklich

fromme Juden in einzelnen besondern Fällen diese Kraft von Gott erhielten, läßt sich nicht absolut läugnen; vielfach schlich sich aber, wie leicht zu denken, dabei Aberglauben ein. Besonders waren es die Schüler der strenggläubigen Pharisäer, hier *οἱ υἱοὶ ὑμῶν* genannt (wie 1 Kön. 20, 35 ff. die Propheten-Schüler als „Söhne der Propheten" bezeichnet werden), welche den Exorcismus übten. Jesus will also sagen: Wenn ihr behauptet, daß ich in Kraft des Obersten der Teufel die Dämonen austreibe, so müsset ihr, wenn ihr consequent sein wollet, dieß auch von euren Schülern sagen; thut ihr das aber, dann werden diese eure Schüler wider euch aufstehen, „sie werden eure Richter d. h. Tadler, Widerleger sein." In eurem Urtheile über mich verurtheilt ihr zugleich eure Schüler und in diesen euch selbst. Unter *οἱ υἱοὶ ὑμῶν* mit Vielen die Jünger Jesu („apostoli, qui ex populo vestro sunt" Mald.) zu verstehen, geht nicht wohl an. — V. 28. Gegensatz: „Wenn aber durch Gottes Geist ich die Dämonen austreibe, so ist also das Reich Gottes zu euch gelangt." — Statt *ἐν πνεύματι θεοῦ* (s. zu V. 31.) hat Luk. 11, 20.: *ἐν δακτύλῳ θεοῦ*, „durch den Finger Gottes" d. i. durch eine göttliche Kraft, die in mir wohnt. Der Sinn bleibt derselbe und ist: Wenn eure Behauptung, daß ich in Kraft des Satans die Dämonen austreibe, auf eine Absurdität und auf eine Consequenz führt, die ihr weder einräumen könnet noch wollet, so müsset ihr also zugestehen, daß ich es in einer der satanischen entgegengesetzten, in der göttlichen Kraft thue. Räumt ihr aber dieß ein, so müßt ihr aus den vielen Wundern dieser Art, die ich verrichte, schließen, daß das bisherige Reich des Satans zu Ende gehe und das Reich Gottes beginne, mit andern Worten: daß ich der Messias bin.

V. 29 f. Bevor aber das Reich Gottes eintreten kann, muß zuerst das Reich des Satans, muß „der Fürst dieser Welt" überwunden sein. Diesen Gedanken stellt der Heiland hier unter einem Bilde dar, bei welchem er wahrscheinlich die Stelle Jes. 49, 24 f. vor Augen hat: „Wird wohl genommen dem Starken der Raub? oder kann erlöset werden, was der Gewaltige gefangen hält?" — Er sagt: „Oder", um noch ein anderes Argument anzuführen, „wie kann Jemand hineinkommen in das Haus des Starken und dessen Geräthe rauben,

wenn er nicht zuvor gebunden hat den Starken? und dann wird er dessen Haus ausrauben." — In dieser bildlichen Rede ist *ἰσχυρός* der Satan, seine *οἰκία* ist die Erde, die er nach dem Sündenfalle der ersten Menschen in Besitz genommen hat, seine *σκεύη*, seine Geräthe und Werkzeuge, sind die Menschen. Christus kam auf die Erde und band als der Stärkere den Satan, indem er die Schuld des Geschlechts tilgte und die Macht der Sünde zerstörte, und entriß ihm gewaltsam die Gläubigen, welche bisher auch seine Geräthe gewesen waren. Und grade in den Dämonen-Austreibungen lag der offenbarste Beweis von Christi Macht und Sieg über den Satan. — V. 30. In diesem Kampfe, den Christus, unser Haupt, wider die bösen Mächte führt und welchen jeder Einzelne für sich durchzuführen hat, gilt keine Unentschiedenheit, keine Neutralität. Wer sich da nicht muthig auf die Seite Christi stellt, der ist wider ihn; wer da nicht entschieden zur Fahne Christi schwört, der bleibt im Solde des Satans. Zwischen Christo und dem Satan gibt es kein Mittleres; da heißt es *aut - aut*. Daher: „Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich, und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut." Die letztern Worte gehen speciell auf die Pharisäer. Diese haben als Lehrer und Führer des Volkes den Beruf, die Einzelnen für das Reich Gottes zu gewinnen, sie gleichsam als reife Garben (*συνάγων*, Bild vom Erndten 3, 12., 6, 26., Joh. 4, 36.) in die Scheunen Gottes einzutragen. Diesen Beruf erfüllen sie aber nur dann, wenn sie mit Christo und in seinem Geiste wirken; wollen sie ihn nicht anerkennen, dann ist ihre Lehrwirksamkeit verderblich für das Reich Gottes; sie sammeln nicht, sondern zerstreuen vielmehr.

V. 31 f. Das *διὰ τοῦτο* geht nicht auf das unmittelbar Vorhergehende, sondern auf die Beschuldigung V. 24. und die darauf folgende Widerlegung: „Deßhalb", weil ihr so freventlich trotz der gewissesten Evidenz des Gegentheils jene Beschuldigung ausgesprochen, daß ich durch Beelzebul die Dämonen austreibe, deßhalb „sage ich euch: Jede Sünde, auch Lästerung wird erlassen werden den Menschen; die Lästerung des Geistes aber wird nicht erlassen werden den Menschen." — In *πᾶσα ἁμαρτία καὶ βλασφημία* bezeichnet *ἁμαρτία* das Genus, *βλασφημία* aber die Species; daher *καί* = „auch". Das Wort *βλασφημία* (von *βλάπτειν* und *φήμη*)

= λόγος βλάπτων τὴν φήμην τινός, ist eine dem Rufe eines Andern schadende Rede, Lästerung. In diesem ersten Verstheile wird die Allgemeinheit der Sündenvergebung ausgesprochen; sie wird aber gleich restringirt in dem zweiten: ἡ δὲ τοῦ πν. βλασφ. κ. τ. λ. Zum richtigen Verständniß dieser Worte kommt es zunächst darauf an, die Bedeutung von πνεῦμα, wofür gleich V. 32. πνεῦμα ἅγιον steht, festzustellen. Viele Väter und Ausleger verstehen πνεῦμα von der göttlichen Natur in Christo und berufen sich dafür auf V. 28., wo πνεῦμα θεοῦ nur die göttliche Kraft oder die Gottheit bezeichnen könne, und auf V. 32., wo πνεῦμα ἅγιον dem υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου gegenübergestellt sei. Bezeichne nun υἱὸς τοῦ ἀνθρ. Jesum als den Messias, diesen aber nach seiner menschlichen Seite betrachtet, so drücke πνεῦμα ἅγιον das Göttliche in ihm aus. Allerdings wird πνεῦμα oder πνεῦμα ἅγιον im N. T. bisweilen οὐσιωδῶς d. i. von der Gottheit überhaupt und nicht bloß ὑποστατικῶς d. i. speciell von der dritten Person in der Gottheit gebraucht (vgl. Joh. 4, 24. Röm. 1, 4.). Allein hier liegt gar kein Grund vor, von der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes abzugehen. Jesus war bei seiner Taufe mit der ganzen Fülle des heil. Geistes zu seinem messianischen Amte ausgerüstet, er war der mit dem heil. Geiste gesalbte Prophet κατ᾽ ἐξοχήν; in Kraft dieses heil. Geistes lehrte er und wirkte er seine Wunder. Und derselbe heil. Geist, der in Jesu wohnte, ist für jeden Menschen der Vermittler aller Gnade und Wahrheit. Wir nehmen also ἡ τοῦ πνεύματος βλασφημία als Lästerung des heiligen Geistes, der dritten Person in der Gottheit. Den nähern Begriff dieser Geisteslästerung gibt uns aber der ganze Zusammenhang an die Hand. Jesus hatte einen Besessenen, der in Folge seiner Besessenheit blind und stumm war, geheilt. Die unbefangene Menge war durch dieses Wunder ergriffen und auf dem Wege, sich gläubig Christo zuzuwenden. Die Pharisäer aber, da sie die Thatsache selbst nicht läugnen konnten, verschlossen sich aus Haß und Bosheit gegen diese evidente Offenbarung des Göttlichen in Jesu, und wider ihre bessere Ueberzeugung gaben sie die Wirksamkeit der Gottheit für eine Wirksamkeit des Satans aus. Sie achteten nicht auf die Absurdität, welche in dieser Behauptung lag, nicht auf die Consequenz, die daraus hervorging, sondern absichtlich verblendeten

sie sich gegen die sich ihnen aufdrängende Wahrheit; mit bewußter Entschiedenheit verschlossen sie ihr Herz der göttlichen Einwirkung. Die Sünde nun, welche in diesem Betragen der Pharisäer concret hervortrat, nennt Christus eine *βλασφημία τοῦ πνεύματος ἁγίου*. Wollen wir also den Begriff dieser *βλασφημία* ganz allgemein geben, so ist sie die absichtliche, selbstbewußte, wider besseres Wissen geschehende Verblendung, Verstockung und Verhärtung gegen die göttliche Wahrheit und ihre Wirkung auf uns, kurz: die Lüge per eminentiam. — Von dieser Sünde sagt nun der Herr, daß sie nicht werde verziehen werden. Diese Unmöglichkeit der Verzeihung liegt aber nicht auf Seite Gottes, da Gott nach seiner unendlichen Barmherzigkeit immer bereit ist, alle Sünden zu verzeihen, sondern bloß und allein auf Seite des Menschen, der dieser Sünde sich schuldig macht. Gottes Gerechtigkeit kann nämlich keine Sünde verzeihen, welche der Mensch nicht wahrhaft bereut, von welcher dieser sich nicht innerlich abwendet, und Gottes Allmacht hat sich in der menschlichen Freiheit eine Schranke gesetzt, welche sie nie durchbricht und nie durchbrechen kann, ohne die moralische Weltordnung zu zerstören. Als Grundsatz gilt immer: *Gratia Dei non est necessitans.* Nun liegt es eben in der Natur der hier charakterisirten Sünde, darin besteht eben ihr Wesen, daß der Mensch, der in ihr lebt, gegen die Einflüsse von Oben sich freiwillig verstockt, daß er selbstbewußt und mit voller Entschiedenheit dem höhern Lichte sein inneres Auge verschließt, die Bewegungen der Gnade mit freiem, bewußtem Willen von sich weiset. Ein solcher Mensch, angenommen daß er vollständig in diese Sünde sich eingelassen und in derselben sich verhärtet hat, bietet der göttlichen Gnade gar keinen Anknüpfungspunkt mehr dar; er kann ebenso wenig Verzeihung erlangen als der Satan, da er wie dieser innerlich ganz zur Lüge geworden ist. *) — Außer hier und in den Parallelstellen Mark. 3, 28 ff. Luk. 12, 10. ist noch an drei andern Stellen des N. T. die Rede von einer Sünde, welche die Be-

---

*) Bonaventura, breviloq. P. III. c. 11.: „Quia vero directe impugnat (peccatum in Spiritum sanctum) gratiam Spiritus sancti, per quam fit remissio peccati, ideo dicitur irremissibile, non quia nullo modo possit remitti, sed quia, quantum est de se, directe est impugnativum medicamenti et remedii, per quod fieri habet remissio peccati."

kehrung des Menschen und somit auch die Verzeihung erschwere oder ganz unmöglich mache, nämlich 2 Petr. 2, 20 ff. Hebr. 6, 4 ff. 10, 26. Vergleichen wir diese Stellen, besonders die klassische Stelle Hebr. 6, 4—6., so charakterisiren sie die unverzeihliche Sünde als die aus voller und freier Selbstbestimmung, verbunden mit der klarsten Erkenntniß und festesten Ueberzeugung von der Wahrheit und Göttlichkeit der Lehre Christi unternommene Verläugnung dieser Wahrheit durch Abfall von Christo, also im Grunde als dieselbe, welche der Heiland hier eine „Lästerung des Geistes" nennt. — Die Scholastiker zählen nach Andeutungen, die der h. Augustinus gibt, sechs einzelne Sünden auf, welche sie „Sünden wider den h. Geist" nennen. Diese sind: 1) vermessentlich auf Gottes Barmherzigkeit vertrauen (praesumptio); 2) an Gottes Gnade verzweifeln (desperatio); 3) der erkannten Wahrheit widerstreben (impugnatio veritatis agnitae); 4) den Mitmenschen um der göttlichen Gnade willen beneiden (invidia fraternae gratiae); 5) gegen heilsame Ermahnungen ein verstocktes Herz haben (obstinatio); 6) Unbußfertigkeit bis an's Ende (impoenitentia finalis). Das formale Princip, welches allen diesen einzelnen Sünden zu Grunde liegt, ist die bewußte, freiwillige Verstockung gegen die göttliche Gnade und Wahrheit; sie sind also nur verschiedene Aeußerungen der Einen Geisteslästerung, von welcher hier die Rede ist, oder besser gesagt, sie sind die sechs Stufen, die zu dieser Sünde hinführen. — V. 32. erläutert und verschärft Jesus das eben Gesagte: „Und wer etwa spricht ein Wort (der Lästerung) wider den Sohn des Menschen (wider mich als den Messias), es wird ihm nachgelassen werden." In der Nichtanerkennung Jesu als des Messias lag an und für sich noch keine Verstocktheit, keine absichtliche, freiwillige Verblendung; es konnte derselben Schwachheit zum Grunde liegen, indem man Anstoß nahm an seinem unscheinbaren Auftreten, an seiner gewöhnlichen, sich nicht besonders auszeichnenden Lebensweise u. s. w. Bei dieser Sünde war also Bekehrung und demgemäß Verzeihung möglich, wie uns auch das Beispiel des Saulus lehrt. „Wer aber spricht wider den heiligen Geist d. i. wer die evidenten Wirkungen des h. Geistes, wie sie in meinen Wundern hervortreten, gegen seine bessere Ueberzeugung Wirkungen des Satans nennt, also sich innerlich gegen die ihm sich aufdrängende

Wahrheit verstockt und sie lästert, dem wird es nicht vergeben werden", eben weil bei einem solchen keine Bekehrung mehr stattfindet. Und der Heiland fügt zu größerm Nachdrucke hinzu: „weder in dieser Welt noch in der zukünftigen." Die Rabbinen theilten nach richtiger Anschauung die Weltgeschichte in zwei Hauptepochen: die Weltepoche vor der Erscheinung des Messias, עוֹלָם הַזֶּה, *αἰὼν οὗτος*, und die Weltepoche nach der Erscheinung des Messias, עוֹלָם הַבָּא, *αἰὼν μέλλων* (s. zu Röm. 12, 2. Hebr. 2, 5.). Hier im Munde Jesu, des bereits erschienenen Messias, bezeichnet *αἰὼν οὗτος* die christliche Zeit vor der Parusie, *αἰὼν μέλλων* aber die Zeit nach der Wiedererscheinung Christi zum Gerichte, die Ewigkeit. Der ganze Ausdruck bezeichnet also „nimmermehr". Indirekt liegt in diesen Worten die Ewigkeit der Höllenstrafen ausgesprochen.

V. 33. Am besten erklärt diesen Vers Euthym. Zig., mit welchem im Wesentlichen auch Hilarius, Chrysostom., Theophyl. u. A. übereinstimmen. Diese nehmen das *ποιεῖν* in dem Sinne von unserm „machen", wo es so viel ist als „annehmen, urtheilen", *ponere, facere:* „Entweder machet den Baum gut (d. i. nehmet an, urtheilet, daß er gut sei) und seine Frucht gut, oder machet den Baum schlecht und seine Frucht schlecht; denn aus der Frucht wird der Baum erkannt." Jesus will sagen: Verfahret nicht so absurd, wie ihr in eurem Urtheile gegen mich thatet, wo ihr den Baum schlecht gemacht (mich für ein Werkzeug des Satans ausgegeben) und ihm eine gute Frucht (das Austreiben der Dämonen) beigelegt habet. Ihr müßt euch für das Eine oder das Andere entscheiden. Haltet ihr mich für gut, nun, dann dürfet ihr meine Werke nicht für Wirkungen des Satans ausgeben; haltet ihr mich aber für schlecht, so dürft ihr nicht annehmen, daß ich ein solches gutes Werk, wie das Teufelaustreiben ist, vollbringe. Denn wie man aus den Früchten den Baum kennt, so aus den Werken den Menschen. — Augustinus, dem Maldonat u. A. folgen, bezieht diese Sentenz auf die schlechte Gemüthsverfassung der Pharisäer, welche man aus ihren schlechten Reden erkenne: Wenn ihr gut scheinen wollet, so lasset auch eure Reden gut sein; führet ihr aber solche böse Reden, so gestehet nur, daß ihr auch innerlich böse seid. Denn wie man aus den schlechten Früchten den schlechten Baum

erkennt, so auch aus den bösen Reden den innerlich bösen Menschen. Allein nach dieser Erklärung paßt der Imperativ durchaus nicht mehr zu den zweiten Satzgliedern (Meyer).

V. 34 ff.: „Natterngezücht! wie könnet ihr Gutes reden, da ihr böse seid? Denn aus der Fülle des Herzens redet der Mund." — Die Gedankenverbindung mit dem Vorhergehenden ergibt sich leicht, wenn wir nur mit Euthym. Zig. ergänzen: „Aber es ist nicht zu verwundern, daß ihr solche Lästerreden über mich führet, da ihr innerlich selbst böse seid, und nach dem Sprüchworte der Mund überfließt von dem, wovon das Herz voll ist." — Ueber γεννήματα ἐχιδνῶν vgl. zu 3, 7. Das πῶς δύνασθε bezeichnet nicht die absolute, sondern die moralische Unmöglichkeit: die Bosheit des Herzens äußert sich ganz naturgemäß mit einer gewissen moralischen Nothwendigkeit in bösen Reden. Diese Consequenz kann der Mensch wohl auf Augenblicke aber nicht für die Dauer verläugnen. Denselben Gedanken erläutert der Herr im folgenden V. 35.: „Der gute Mensch bringt aus dem guten Schatze Gutes hervor, und der böse Mensch bringt aus dem bösen Schatze Böses hervor." Hier steht θησαυρός im Sinne des περίσσευμα τῆς καρδίας V. 34. Das Herz ist dargestellt als ein Behälter, in welchem der Mensch Gutes und Böses bewahren kann; je nach dem Inhalte dieses θησαυρός sind auch seine äußere Werke. — V. 36. steigert Christus den Gedanken: „Ich sage euch aber, jegliches müßige Wort, was die Menschen reden werden, darüber werden sie Rechenschaft geben am Tage des Gerichts." Also nicht bloß die an sich bösen und verläumderischen Worte werden bestraft werden, da sie auf ein böses Herz hindeuten, sondern auch die eitlen, unnützen Worte, die weder zur Ehre Gottes noch zum Wohle des Nächsten gereichen, werden dem Gerichte unterliegen; denn sie gehen hervor aus einem Herzen, welches leer ist von der Liebe zu Gott und zum Nächsten. — πᾶν ῥῆμα ἀργόν ist *Nominat. absolut.* (vgl. 7, 24. 10, 14. 32.). — V. 37.: „Denn nach deinen Worten wirst du gerechtfertigt und nach deinen Worten wirst du verurtheilt werden." Eben weil das Wort der treueste Abdruck des menschlichen Innern ist, der Mensch so ist wie er redet, und jede äußere That im Grunde nur ein verkörpertes Wort ist, wird der Mensch nach

seinen Worten, innern wie äußern, dereinst gerichtet und entweder freigesprochen (δικαιωθήσῃ) oder verurtheilt (καταδικασθήσῃ) werden.

V. 38.: „Und es redeten ihn an Einige der Schriftgelehrten und Pharisäer, und sagten: Meister, wir wünschen von dir ein Zeichen zu sehen." Oben V. 28. hatte Jesus sich indirekt als den Messias angekündigt. Um ihn jedoch als solchen anzuerkennen, dazu fühlten die Schriftlehrer und Pharisäer durch die Wunder, welche Jesus bisher verrichtet hatte, sich noch nicht bewogen. Die Wunder der nur bedrängte Menschen heilenden und befreienden Erbarmung, die so ganz die eigenthümlichen und auch von der Prophetie vorausverkündeten Zeichen des Erlösers waren, verstanden sie nicht zu würdigen. Sie verlangten daher zum Beweise seiner Messianität noch ein ganz besonderes und außerordentliches Zeichen, und zwar, wie Luk. 11, 16. hinzufügt, ein Zeichen vom Himmel (ἐξ οὐρανοῦ), etwa eine plötzliche Sonnen- oder Mondesverfinsterung oder dergleichen. Vgl. Matth. 16, 1. Ueber ἀπεκρίθησαν s. zu 11, 25. Die Veranlassung zu dieser Anrede liegt in V. 28. — σημεῖον = אוֹת heißt das Wunder, insofern es auf etwas hinweiset, etwas andeutet, beweiset, hier die Messianität Jesu. Vgl. zu Hebr. 2, 4.

V. 39 f. Der Heiland weiset das an ihn gestellte Begehren ab mit den Worten: „Ein böses und ehebrecherisches Geschlecht begehret ein Zeichen; und ein Zeichen wird ihm nicht gegeben werden, als nur das Zeichen Jonas', des Propheten." Jesus war nicht gekommen, um mit seiner Wunderkraft eine unnütze Schaulust zu befriedigen; auch würde er durch das auffallendste Wunder bei diesen Leuten nichts gewirkt haben. Denn die Wunder setzen immer ein für das Heilige empfängliches Gemüth voraus; wo diese Empfänglichkeit fehlt, da wirken auch die staunenerregendsten Wunder nicht, wie oben diese Pharisäer selbst hiervon Zeugniß gegeben haben. Der Herr hatte bereits Wunder genug vor ihren Augen verrichtet, so daß sie hätten glauben können, wenn sie nur gewollt. Aber an diesem Willen fehlte es ihnen; daher würde, da zum Glauben nothwendig auch der Wille concurriren muß (*nemo credit nisi volens*, sagt Augustin.), auch das außerordentlichste Wunder keine nachhaltige Wirkung bei ihnen hervorgebracht ha-

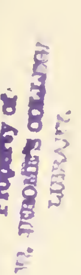
ben. Deßhalb nennt er sie auch eine γενεὰ πονηρὰ κ. μοιχαλίς: ein böses Geschlecht, weil verkehrten Willens, ein ehebrecherisches, nach alttestamentlicher Anschauungs- und Redeweise. Im A. T. wird nämlich häufig das Verhältniß Jehova's zu Israel als ein eheliches dargestellt. Jehova war der Gatte, Israel die Gattin; jeder Abfall von Jehova und jede Hinwendung zu den Götzen der Heiden war Ehebruch und Hurerei (vgl. Jerem. 3, 8 f. Ezech. 16, 3 ff.). Es bezeichnet also μοιχαλίς soviel als „abgefallen von Gott, untreu gegen ihn." Die Schriftlehrer und Pharisäer waren aber eine solche γενεὰ μοιχαλίς, weil sie Jesum den Gottesgesandten nicht aufnehmen wollten, sondern in ihrem Hochmuthe sich gegen ihn verstockten, also geistige Unzucht mit sich selbst trieben. Ihnen will der Herr kein besonderes Zeichen, kein Wunder höherer Art als die bisher verrichteten geben, ausgenommen das Jonaswunder. Was nun aber Jesus unter σημεῖον Ἰωνᾶ verstehe, erklärt er selber V. 40. mit den Worten: „Denn wie Jonas in dem Bauche des Meerungeheuers war drei Tage und drei Nächte, so wird auch der Sohn des Menschen in dem Herzen der Erde sein drei Tage und drei Nächte." Daß Jesus hiermit auf seine künftige Auferstehung hindeute, ist für uns klar. Christi Auferstehung war das Wunder per eminentiam und daher auch das Fundament, worauf die Apostel ihre Predigt gründeten (vgl. zu 1 Kor. 15, 14 ff.). Die übrigen Wunder Jesu waren mehr für die Gläubigen, setzten wenigstens ein für den Glauben empfängliches Gemüth voraus; die Auferstehung war aber ein σημεῖον auch für die Ungläubigen. Dieses letzte und höchste Zeichen der göttlichen Macht Christi, welches alle seine vorhergegangenen Wunder verbürgte, mußten sie annehmen, wenn sie gerettet werden wollten, oder sich noch mehr gegen ihn verstocken. Jesus nennt seine Auferstehung ein Jonaszeichen, weil diese in der wunderbaren Geschichte des Jonas (Jon. 2, 1 ff.) typisch vorgebildet war. — Der Ausdruck καρδία τῆς γῆς bezeichnet nach den Meisten den Schooß des Grabes; besser aber verstehen die ältern Ausleger darunter die Vorhölle, in welche Christus zu den Vätern hinabstieg (1 Petr. 3, 19.). Schon der Ausdruck „Herz der Erde" selbst deutet hin auf die Tiefe im Innern der Erde, wie in der Stelle Jon. 2, 1., welche dem Herrn hier vor Augen schwebte, καρδία τῆς

θαλάσσης die Tiefe des Meeres bezeichnet. Dann ist auch die Parallele der *κοιλία τοῦ κήτους* der Vorstellung der Vorhölle jedenfalls entsprechender, als dem Gedanken an das oberflächliche Felsengrab. Und endlich bezeichnet der Herr selber Luk. 23, 43. sehr bestimmt sein Sterben als Hinabsteigen zur Unterwelt (Meyer). — Das *τρεῖς ἡμέρας κ. τρεῖς νύκτας* ist nicht strenge zu urgiren; denn Christus war eigentlich nur einen vollen Tag und zwei Nächte todt, oder, da nach populärer Weise (vgl. 1 Sam. 30, 12 f.) die Theile des ersten und dritten Tages als ganze Tage gezählt wurden, drei Tage und zwei Nächte.

V. 41 f. Die Erwähnung der Geschichte Jonas' führt den Herrn ganz einfach auf die Niniviter, welche der Predigt des Propheten glaubten und Buße thaten, wohingegen das damalige Geschlecht den Messias selbst verwarf: „Die Niniviten werden auftreten wider dieses Geschlecht und werden es verurtheilen; denn sie thaten Buße auf die Predigt des Jonas hin, und siehe! mehr als Jonas ist hier." — *ἄνδρες Νιν.* ist ehrenvoller als das bloße *Νινευῖται* (vgl. Apstg. 1, 11.). — *ἀναστήσονται*, nämlich als Zeugen vor dem Richter. — *μετά* = „neben", aber mit dem Nebenbegriffe „gegen". Beide Theile stehen sich im Gerichte gleichsam gegenüber. „Und sie werden es verurtheilen", nicht unmittelbar, sondern mittelbar durch ihr Beispiel (vgl. Röm. 2, 27.). Zu *πλεῖον* vgl. V. 6. — V. 42.: „Die Königin aus Süden wird auftreten u. s. w." — *βασίλισσα νότου* = מַלְכַת שְׁבָא, „die Königin von Saba" im glücklichen Arabien, von welcher 1 Kön. 10, 1 ff. erzählt wird, daß sie mit großen Schätzen nach Jerusalem kam, um Salomo's Weisheit zu hören. — *ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς* ist populär hyperbolisch, um den Eifer dieser Königin hervorzuheben. „Und siehe! mehr als Salomon ist hier." Salomo war nur ein weiser Mann, dessen Wissen die Besucherin wohl ergötzte, aber nicht selig machte; hier ist die Weisheit Gottes selbst, welche unendliches Heil verleihen kann und will.

V. 43 ff.: „Wenn aber der unreine Geist ausgegangen ist von dem Menschen, geht er durch dürre Stätten Rast suchend, und er findet sie nicht. Dann sagt er: In mein Haus will ich zurückkehren, von wo ich

ausgegangen bin. Und er kommt und findet es leer, gekehrt und geschmückt. Dann macht er sich auf, und nimmt mit sich sieben andere Geister, bösere, als er selbst ist, und sie ziehen ein und wohnen dort; und es werden die letzten Dinge jenes Menschen schlimmer als die ersten. Ebenso wird es sein auch diesem Geschlechte, dem bösen." Diese Rede von der Rückkehr des ausgetriebenen Dämons in den früher Besessenen, welche, wie die Schlußworte: *οὕτως ἔσται - - πονηρᾷ*, zeigen, direkt auf die Schriftlehrer und Pharisäer, die der Herr eben V. 39. eine *γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλίς* genannt hat, sich bezieht, kann nur eine allegorische Bedeutung haben. Es fragt sich nur, was der Vergleichungspunkt, das *Tertium comparationis*, dieser Allegorie sei? Einige Ausleger meinen, der Heiland wolle durch dieselbe nur den einfachen Gedanken aussprechen: Dieses Geschlecht ist unverbesserlich, wie gewisse Dämonische unheilbar sind. Allein es ist hier nicht von einem unheilbaren Dämonischen die Rede, sondern von einem, der wirklich geheilt war, und dann in seinen alten Zustand wieder zurückfiel. Besser schon empfiehlt sich beim ersten Anblicke eine andere Erklärung, welche annimmt, der Heiland habe durch diese allegorische Rede sagen wollen: Wenn es mit diesem Geschlechte, den Schriftlehrern und Pharisäern, auch zu einer zeitweiligen Besserung komme, so werde diese doch keinen Bestand haben; vielmehr werde es in sein altes Sündenwesen wieder zurückfallen, und sich dann um so mehr wider Christus und seine Lehre verstocken. Allein auch diese Deutung ist zu verwerfen und zwar deßhalb, weil in der vorhergehenden Rede Jesu nicht nur gar keine Andeutungen liegen, daß es mit den Pharisäern zu einer zeitweiligen Besserung kommen werde, sondern grade das Gegentheil, daß sie gar nicht zur Buße kommen und deßhalb in den Niniviten am Tage des Gerichts ihre Ankläger finden werden. — Schöner und tiefer wird der Sinn dieser Stelle, wenn wir sie nach den Andeutungen einiger Väter und ältern Ausleger (Hilarius, Hieronym., Beda, Raban. u. A.) auf das jüdische Volk überhaupt beziehen. Jesus spricht hier zwar zunächst zu den Schriftlehrern und Pharisäern; allein er sieht in ihnen, den Lehrern und Führern des Volkes, die Repräsentanten der gesammten dermaligen Nation. Daher nennt er sie auch eine *γενεά*. Auf das jüdische Volk im großen



Ganzen gedeutet gibt dann diese Allegorie ein treffendes Bild der jüdischen Geschichte seit der babylonischen Gefangenschaft. In dem babylonischen Exile war nämlich aus dem jüdischen Volke der Dämon der groben Abgötterei, der dasselbe vorher häufig besessen, gründlich ausgetrieben; alle und jede Spur der alten Sucht nach heidnischen Sitten und Götzendiensten war verschwunden. Nach der Rückkehr aus dem Exile stand das Volk Israel da reiner als je, und in der bald darauf folgenden ersten makkabäischen Zeit feierte das Judenthum seine schönsten Triumphe. Die alten Zeiten des reinen, treuen Jehovadienstes schienen wieder zurückgekehrt zu sein. Aber bald trat wieder ein Verfall ein. Die letzten makkabäischen Zeiten bieten uns schon ein trauriges Bild der religiösen und politischen Zerrissenheit des jüdischen Volks. Das Sektenwesen griff immer weiter um sich, und besonders war es der starre Pharisäismus, der sich den größten Anhang im Volke erwarb. Dieser Pharisäismus mit seiner pedantischen Gesetzesauslegung und thörichten Mückenseigerei, mit seinem dünkelhaften Nationalstolze und seinen fleischlichen Messiashoffnungen, endlich mit seiner bloß äußern Werkheiligkeit und stolzen Selbstgerechtigkeit reinigte zwar äußerlich das Volk, und bewahrte es vor grober Gesetzesverletzung und Abgötterei. Aber mit ihm kehrte der alte Dämon, der seit dem babylonischen Exile gleichsam in der Wüste der Heidenwelt rastlos umhergeirrt hatte, wieder zurück, zwar in anderer Gestalt, aber in einer vielfach schlimmern Weise. Denn der Pharisäismus war in seinem letzten Grunde nichts als Selbstvergötterung, geistige Abgötterei. Dieser Dämon der feinen Abgötterei ist aber weit gefährlicher und viel schwerer zu verbannen als der Teufel des groben Götzendienstes; und so kam es denn, daß die letzten Dinge dieses Volkes ärger waren als die ersten sowohl in Rücksicht der Schuld als auch in Rücksicht der ihr folgenden Strafe. Denn hatte die frühere grobe Abgötterei die Juden zu heidnischer Unsittlichkeit verführt und in Folge davon in die babylonische Gefangenschaft gebracht, so führte diese feine Selbstvergötterung zur Verwerfung des 4000 Jahre lang verheißenen und angebahnten Heiles, ja zum Morde des Heiligen, und zog demgemäß die Zerstörung Jerusalems und den völligen Ruin des ganzen Volkes nach sich. — Die *ἄνυδροι τόποι* sind gleichbedeutend mit *ἔρημος*, wie im Hebräischen

מִדְבָּר = אֶרֶץ צִיָּה ist. Wüsten und zerstörte Städte galten den Juden als Aufenthaltsorte der Dämonen (vgl. Tob. 8, 3. Bar. 4, 35. Offenb. 18, 2.). Diese Vorstellung beruht aber nicht, wie man wohl geglaubt hat, auf einem bloßen Volksaberglauben der Juden, sondern es liegt ihr der tiefere Gedanke zum Grunde, welcher mehrfach in der heil. Schrift hervortritt, daß nämlich die physische Welt ein Abbild der geistigen sei, daß in der physischen Natur die geistige Welt sich abspiegele. Was in der physischen Welt wasserlose Wüsten und zerfallene Städte sind, das sind in der geistigen Welt die Dämonen, dürre und gnadenlos, in sich selbst zerfallene Ruinen. Da nun das Verwandte dem Menschen auch als Verbundenes erscheint, so dachte man sich die Wüsten, diese fortwährenden Zeugen der Sünde der Menschheit, diese faktischen Beweise des verlorenen Paradieses, als Wohnstätten der bösen Geister. — Es heißt: *ζητοῦν ἀνάπαυσιν κ. οὐχ εὑρ.* Der creatürliche Geist kann nur in Gott, von welchem er ausgegangen, wahre Ruhe finden. Die bösen Geister also, die gänzlich von Gott abgefallen und so ihren rechten Mittelpunkt verloren haben, irren umher wie Wandelsterne, immer um sich selbst kreisend und nirgends Ruhe und Frieden findend. Zwar nicht Frieden, wohl aber eine Befriedigung seiner Lust an Bösem, an Qual und Tyrannei, findet der Satan noch darin, daß er dem Menschen schadet, seinen Haß und Grimm gegen Gott an dessen Ebenbilde ausläßt. Daher heißt es V. 44.: „Dann spricht er: In mein Haus will ich zurückkehren u. s. w." Und er findet nun das Haus einladend zur Einkehr und bereit zur Aufnahme. Die drei Ausdrücke *σχολάζοντα, σεσαρωμένον, κεκοσμημένον* sollen eben nur die zum Wiedereindringen einladende Beschaffenheit klimaktisch schildern, und sind einzeln nicht ängstlich zu deuten. — Lesen wir mit Tischendorf nach D. F. G. X. Minusk.: *ἐλθὸν εὑρίσκει* statt *ἐλθὸν εὑρ.* (Recepta, Lachm.), so haben wir eine Enallage generis aus der Vorstellung des *πνεῦμα ἀκάθαρτον* als *δαίμων* (Meyer). — Das *ἑπτὰ* V. 45. steht nach hebräischer Sprachweise für „mehrere" (vgl. Ruth. 4, 15.). Die Ausdrücke *τὰ ἔσχατα, τὰ πρῶτα* bezeichnen, wie die entsprechenden hebräischen אַחֲרִית, רֵאשִׁית, den spätern und frühern Zustand (vgl. Job 42, 12. 2 Petr. 2, 20.).

V. Besuch der Mutter und Brüder Jesu, V. 46—50. Vgl. Mark. 3, 31—35. Luk. 8, 19—21.

V. 46 f.: „Während er noch zu den Schaaren redete, siehe! da standen seine Mutter und seine Brüder draußen und suchten mit ihm zu sprechen. Es sprach aber Jemand zu ihm: Siehe, deine Mutter und deine Brüder stehen draußen und suchen mit dir zu sprechen." Diese Erzählung von dem Besuche der Mutter und Brüder Jesu steht hier etwas abgerissen da, und läßt Manches dunkel. Die ganze Scene wird aber hell und klar, wenn wir die Parallelstelle bei Mark. a. a. O. hinzunehmen. Dieser erzählt nämlich beim Beginne des eben erklärten Absatzes vor der Heilung des Dämonischen (Mark. 3, 19 f.): Jesus sei mit seinen Jüngern in ein Haus (wahrscheinlich in das Haus des Petrus zu Kaphernaum, vgl. oben V. 9.) getreten, und hier sei er vom Volke so umlagert worden, daß sie nicht einmal ihr Brod essen konnten. Dann fährt er (3, 21.) fort: „Als die, welche bei ihm waren (hier: seine Mutter und Brüder), es gehört, gingen sie aus, ihn zu ergreifen (*κρατῆσαι*, festzunehmen); denn sie sagten, er ist wahnsinnig geworden (*ἐξέστη*, = *μαίνεται*)." Diese etwas sonderbare Notiz können wir uns in folgender Weise erklären: die sogenannten „Brüder" Jesu, welche nach Joh. 7, 5. noch nicht an ihn glaubten, meinten entweder wirklich, als sie von dem außerordentlichen, so viele Sensation erregenden Wirken Jesu hörten, er sei von Sinnen gekommen, und kamen daher jetzt, wo er in ihrer Nähe war, um sich seiner zu bemächtigen; oder sie hatten vernommen, daß die Pharisäer ihm nach dem Leben stellten, und kamen nun und gaben vor, er sei wahnwitzig geworden, um ihn so desto leichter den Händen der Pharisäer zu entreißen und in Sicherheit zu bringen. Diese letztere Annahme erklärt am besten, daß auch die Mutter Jesu mitging; denn von dieser dürfen wir doch nicht annehmen, daß sie wirklich glaubte, ihr Sohn sei wahnsinnig geworden. — Ueber die „Brüder Jesu" s. zu 13, 55.

V. 48 ff.: „Er aber antwortete und sprach zu dem, welcher es ihm sagte: Wer ist meine Mutter und welche sind meine Brüder? — Und seine Hand ausstreckend nach seinen Jüngern hin sprach er: Siehe, meine Mutter und meine Brüder! Denn wer immer den Willen

meines Vaters thut, welcher im Himmel ist, der ist mir Bruder und Schwester und Mutter." In dieser Antwort Jesu liegt nur scheinbar eine Härte gegen seine Mutter und seine Verwandten; denn der Heiland will hiermit nur sagen, daß jetzt, wo er an dem Werke Gottes arbeite, es nicht der Augenblick sei, seine Blutsverwandten anzuerkennen und ihres Willens zu sein. Der Wille Gottes stehe ihm höher als der Wille seiner Verwandten, und wer mit ihm den Willen des Einen himmlischen Vaters erfülle, mit ihm am Werke Gottes arbeite wie seine Jünger, der stehe ihm geistig näher als die leibliche Mutter als solche und die nächsten Blutsverwandten als solche. Jesus übt hier praktisch den Grundsatz, den er oben 10, 37. ausgesprochen, und treffend bemerkt über diese Worte Ambrosius (in Luc. c. 8.): „Non injuriose refutantur parentes, sed religiosiores copulae mentium docentur esse, quam corporum."

§. 12. Parabeln vom Himmelreiche.

13, 1—52.

Der Herr hatte sein öffentliches Lehramt begonnen mit den Worten: „Thuet Buße! denn nahe gekommen ist das Reich der Himmel" (4, 17.), und er hatte dann in der Bergpredigt (5, 2 ff.) das Gesetzbuch dieses Reiches promulgirt. Aber die Meisten seiner Zuhörer verharrten noch in ihrem fleischlichen Sinne und dachten sich unter dem Reiche Gottes, welches Jesus zu stiften gekommen sei, ein Reich irdischer Macht und Herrlichkeit zur Befriedigung ihrer selbstsüchtigen sinnlichen Wünsche. Daher belehrt sie der Heiland hier über die Natur dieses Reiches und dessen Entwicklung, über das Verhältniß desselben zur Welt überhaupt und zum Menschen insbesondere. Er bediente sich dazu vorzugsweise der parabolischen Lehrform, zunächst weil schon der Gegenstand selbst dazu aufforderte. Denn die Entwicklung des Reiches Gottes auf Erden ist im Allgemeinen an dieselben wesentlichen Gesetze gebunden, in welchen jede organische Entwicklung des Erdenlebens sich bewegt. Dann, weil diese Lehrform, wie der Herr selber V. 11 ff. näher erklärt, die passendste war sowohl für die Empfänglichen, aber noch Schwachen unter seinen Zuhörern als auch für die Unempfänglichen und

in ihrer Opposition gegen Jesum sich immer mehr Verstockenden. Und endlich mußte Jesus, wie er sich in der Bergrede und in den Wundern als Messiaskönig dargestellt hatte, so auch in seiner Lehre und Lehrweise als den von Gott gesandten Propheten und weisen Lehrer bekunden. Das Reden in Parabeln war aber im ganzen Oriente enge mit der Idee der Weisheit verbunden (vgl. 1 Kön. 4, 32. Sir. 39, 1 ff.).

V. 1 f. dient als Einleitung und schildert die äußere Situation, in welcher Jesus die folgenden Parabeln sprach: „An jenem Tage, an welchem er die obige Vertheidigungs- und Lehrrede (12, 25 ff.) gehalten hatte, ging Jesus (wahrscheinlich gegen Abend, vgl. V. 36.) aus dem Hause (wo seine Mutter und Brüder ihn gesucht hatten, 12, 46.), und setzte sich nieder am See (Genezareth). Und es sammelten sich zu ihm viele Volksschaaren, so daß er das (dort befindliche) Schiff bestieg und sich setzte; und das ganze Volk stand über das Ufer hin." — Nach alter Sitte saß nur der Lehrer und seine nächsten Jünger; die übrigen Zuhörer standen zum Zeichen der Ehrerbietung und Aufmerksamkeit. Jesus sprach die folgenden Gleichnisse vom See her, mit dem Blick auf eine blühende, reich angebaute, gewerbfleißige Gegend und eine sehr befahrene Heerstraße; daher bezogen sich dieselben meist auf Dinge, die sich dem Auge darboten.

V. 3. a.: „Und er redete zu ihnen Vieles in Parabeln." Das Wort παραβολή bezeichnet, ebenso wie das hebräische מָשָׁל (von dem Verb. מָשַׁל = gegenüberstellen, vergleichen), zunächst ein Gleichniß, eine Parabel. Unter Parabel im biblischen Sinne haben wir aber zu verstehen die Erzählung eines erdichteten, jedoch dem Bereiche natürlicher Ereignisse angehörenden Faktums, wodurch die Versinnlichung und Verdeutlichung irgend einer höhern, religiösen Wahrheit bezweckt wird (Meyer). Wir sagen: „Die Erzählung eines dem Bereiche natürlicher Ereignisse angehörenden Faktums", und darin liegt der erste Unterschied der Parabel von der Fabel. Die Fabel kann ein Faktum erzählen, welches außer dem Bereiche natürlicher Ereignisse liegt, kann z. B. redende Thiere, Bäume u. s. w. einführen. Dann steht aber auch zweitens die Fabel viel niedriger als die Parabel. Die Fabel will meistens nur

irdische Tugenden und empfehlungswerthe Eigenschaften darstellen, und da in gewissen Thiergattungen diese Eigenschaften sich in einem vorzüglichen Grade finden z. B. in der Biene und Ameise der Fleiß und die Arbeitsamkeit, in dem Hunde die Treue u. s. w., so kann die bewußtlose Thierwelt vortrefflich zu dieser Form der Belehrung benutzt werden. Die Parabel aber will höhere, göttliche Wahrheiten darlegen. Da nun das Göttliche im Menschen sein treuestes Abbild findet, so ist vorherrschend auch der Mensch und sein Thun das Element, worin die Parabel sich bewegt. — Da das Sprüchwort, die Sentenz und Gnome ebenfalls in der Regel eine abstrakte Wahrheit concret darstellen, so werden auch diese im N. T. παραβολή genannt (vgl. Luk. 4, 23.). Bei Johannes kommt das Wort παραβολή nicht vor; er braucht fast in demselben Sinne παροιμία (vgl. Joh. 10, 6. 16, 25.).

I. Die Parabel vom Säemanne, V. 3b—23. Vgl. Mark. 4, 1—25. Luk. 8, 4—18. — Diese erste Parabel betrachtet nach der authentischen Erklärung, welche der Herr selber V. 19 ff. gibt, das Wort des Evangeliums als das für das Himmelreich zeugende und wiedergebärende Element in der Menschheit und die Herzen der Menschen als den Boden, in welchen der Saame der neuen Creatur (vgl. Gal. 6, 15.) gesäet wird, und zeigt, wie in der verschiedenartigen Empfänglichkeit des Bodens der verschiedenartige Erfolg begründet ist.

V. 3 ff.: „Sieh, es ging aus der Säemann, um zu säen. Und während er säete fiel Einiges an den Weg (der über den Acker führte), und es kamen die Vögel und fraßen es auf." — V. 5.: „Anderes aber (*ἄλλα δέ* statt *ἃ δέ*, dem *ἃ μέν* V. 4. entsprechend) fiel auf das Felsige, wo es nicht viel Erdreich hatte, und alsbald ging es auf, weil es keine Tiefe des Bodens hatte." Am galiläischen See steigen die Berge in Felswänden mit breiten Stufen empor, welche beackert wurden. An den Stellen nun, wo der Fels nur dünnen fruchtbaren Boden hatte, trieb der ausgestreute Saame rasch in die Höhe, einestheils weil er nicht tief fallen konnte, anderntheils wegen der Wärme des Felsens vom zurückprallenden Sonnenstrahle. — V. 6.: „Als aber die Sonne aufstieg, ward es gesengt, und weil es keine

Wurzel hatte, mit welcher es nämlich Feuchtigkeit zum Schutze gegen die Hitze hätte an sich ziehen können, verdorrte es." — V. 7.: „Anderes fiel auf die Dornen d. h. auf einen Platz, wo es Dornenwurzeln gab, die im Aufgehen begriffen waren; und die Dornen gingen auf und erstickten es." — V. 8.: „Anderes aber fiel auf gute Erde und brachte Frucht, das Eine hundert, das Andere sechszig, das Andere dreißig (Körner)." Zu *ἑκατόν, ἑξήκοντα, τριάκοντα* ist *σπέρματα* oder *καρπούς* zu ergänzen. Willkürlich nehmen Einige diese Zahlwörter distributiv = *centena* etc. Eine solche Fruchtbarkeit, wie sie hier angenommen wird, darf uns nicht übertrieben scheinen. Denn nach der h. Schrift sowohl (vgl. 5 Mos. 8, 7—9. 11, 10 ff. u. a. St.) als auch nach Profanschriftstellern (Flav. Josephus, Tacitus) war die Fruchtbarkeit Palästinas damals ungeheuer. Schon aus der großen Einwohnerzahl dieses Landes zur Zeit Davids, wo auf jede Quadratmeile wenigstens 10,000 Menschen kamen, läßt sich auf die enorme Fruchtbarkeit des Bodens schließen. Denn die Juden waren damals ein Ackerbau treibendes Volk und lebten von der Bodenkultur. S. Raumer, Palästina S. 88 ff. — Zu V. 9. vgl. 11, 15.

V. 10 ff. Die Jünger fragen nun Jesum nach dem Grunde, warum er zum Volke in Parabeln rede, und der Herr gibt V. 11. darüber Aufschluß, indem er antwortet: „Weil euch gegeben ist zu erkennen die Geheimnisse des Reiches der Himmel, Jenen aber es nicht gegeben ist." — Das *ὅτι* ist hier nicht recitativ sondern causal, da dieser Satz eine Antwort auf das vorhergehende *διὰ τί* ist. Zu *δέδοται* ist *παρὰ τοῦ θεοῦ* zu ergänzen. Das Wort *μυστήριον* (von *μυέω, μύω*, „schließen, verbergen") bezeichnet an sich nur das „Unbekannte, Verborgene." Im N. T. wird aber der Ausdruck vorzugsweise gebraucht von den göttlichen Rathschlüssen, Anordnungen, Lehren, welche dem Menschen als solchem verborgen sind, und zu deren Kenntniß und Einsicht er nur durch eine Offenbarung und Erleuchtung von Oben gelangen kann (vgl. Röm. 11, 25. 1 Kor. 15, 51. Eph. 5, 32. u. a. St.). Die *μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν* bezeichnen somit den ganzen Kreis von göttlichen Rathschlüssen, Anordnungen und Wahrheiten, welche auf das neue Reich, das Christus zu stiften gekommen war, sich beziehen. Diese von Ewigkeit her in Gott verborgenen *μυστήρια* traten

in Christo an's Licht, wurden in ihm geoffenbart; denn er selber ist das μυστήριον τῶν μυστηρίων (vgl. Kol. 2, 3.). Zur Auffassung dieser Geheimnisse bedurfte und bedarf es einer besondern Gnade Gottes (daher: δέδοται), und diese wird nur denen zu Theil, welche eine innere Empfänglichkeit dafür haben. Der Herr will also sagen: er lehre in Parabeln, weil diese Lehrweise für den Empfänglichen und zugleich für den Unempfänglichen die passendste sei. Für denjenigen, der überhaupt Sinn und Empfänglichkeit hat für das Verständniß des geheimnißvollen Waltens im Reiche Gottes, eröffnet sich in der Parabel ein tieferes und lebendigeres Verständniß dieser Geheimnisse, als die abstrakte Lehre zu geben vermöchte; während dieselbe Lehrform dem ungeweihten und unempfänglichen Sinn diese Geheimnisse nur noch mehr verhüllt. Die Parabel nämlich ist ähnlich der Wolken- und Feuersäule, welche die finstere Seite den Aegyptern und die helle dem Volke des Bundes zukehrte (2 Mos. 14, 20.); sie ist ähnlich der Schale, die einen kostbaren Kern in sich schließt und zugleich äußerlich abbildet. Der Unempfängliche begnügt sich bloß mit der Schale, der Kern bleibt ihm verborgen; er kann ihn somit auch nicht profaniren und verunglimpfen. Der Empfängliche aber wird durch die äußere Schale wohl angelockt, aber keineswegs befriedigt; er dringt vielmehr durch die Schale hindurch bis zum Kerne, und findet dann in diesem Sättigung und Befriedigung für seinen Hunger und Durst nach Wahrheit. Daher fährt der Heiland, das Gesagte erläuternd und begründend, V. 12. fort: „Denn wer hat, dem wird gegeben werden, und er wird Ueberfluß haben; wer aber nicht hat, von dem wird auch, was er hat, genommen werden.“ Diese Worte sind als eine sprüchwörtliche Sentenz aufzufassen, welche im Allgemeinen den Sinn hat: der Reiche wird leicht noch reicher, wohingegen der Arme leicht auch noch das Wenige verliert, was er hat. Die Anwendung dieser Sentenz auf den vorliegenden Fall ergibt sich leicht: Wer Empfänglichkeit für die Geheimnisse des Reiches Gottes und einige Einsicht in dieselben hat, der wird von der Gnade Gottes erleuchtet von Stufe zu Stufe der Erkenntniß steigen, bis er zuletzt reich ist, ja Ueberfluß hat an aller Erkenntniß und Einsicht; wer aber keine Empfänglichkeit dafür hat, dem wird das spärliche Licht, was er hat, noch genommen werden, so daß er für die höhere

Wahrheit immer mehr erblindet. — ὅστις ἔχει ist absoluter Nominativ, wie 7, 24. 10, 14.

V. 13 ff.: „Deßhalb rede ich in Parabeln zu ihnen, weil sie sehend nicht sehen und hörend nicht hören noch auch verstehen." — διὰ τοῦτο geht auf das Folgende: ὅτι βλέποντες κ. τ. λ. Das βλέποντες und ἀκούοντες ist von einem bloß äußern Sehen und Hören, das βλέπουσι und ἀκούουσι aber von einem innern, geistigen Schauen und Vernehmen zu fassen. Der Heiland will also sagen: Weil Viele seiner Zuhörer äußerlich zwar sehen und hören, innerlich aber ohne Empfänglichkeit für das Gesehene und Gehörte seien, so habe er diese parabolische Lehrweise für sie gewählt. Denn bei Parabeln sieht und hört man, und sieht und hört wieder nicht. Der Unempfängliche sieht nur die äußere Schale, hört nur das äußere Faktum der Parabel; er sieht aber nicht den innern Kern, vernimmt nicht die tiefere Wahrheit, die in das Gewand des Gleichnisses eingekleidet ist. — Wegen dieser Unempfänglichkeit vieler seiner Zuhörer wendet der Herr V. 14. auf sie dieselben Worte an, welche der Prophet Jes. 6, 9 f. zunächst von seinen Zeitgenossen sprach, die aber eigentlich erst jetzt in höherer Weise und vollständig (man beachte das nachdrücklich an die Spitze gestellte Compositum ἀναπληροῦται) in Erfüllung gingen: „Und es erfüllt sich ihnen vollends die Weissagung des Jesaias, welche spricht: „„Mit Gehör werdet ihr hören, und sicherlich (οὐ μή) nicht verstehen; und sehend werdet ihr sehen, und sicherlich nicht gewahren. Denn fett (d. i. stockend und träge) geworden ist das Herz (die geistige Lebensthätigkeit) dieses Volkes, und mit den Ohren sind sie schwerhörig geworden, und ihre Augen haben sie zugemacht (καμμύειν statt καταμύειν = „verschließen"), damit sie nicht gewahren mit den Augen, noch mit den Ohren hören, noch mit dem Herzen verstehen, noch sich umwenden, und ich sie heile"", nämlich von ihrer geistigen Krankheit, durch Sündenvergebung und Heiligung. Der Redende ist Gott, und die Stelle ist fast ganz genau nach den LXX citirt. Vgl. Joh. 12, 40. Apstg. 28, 25 ff. — Das μή ποτε drückt die Absicht aus: sie wollen nicht belehrt sein, sie verschließen absichtlich ihr inneres Auge und Ohr, weil die Wahrheit ihnen lästig ist; sie verhärten ihr Herz, damit sie

nicht zur wahren Bekehrung und in Folge dessen zur Heilung gelangen. — Das Futur. ἰάσομαι, statt ἰάσωμαι der Recepta, ist kritisch gesichert. Es hängt noch von μή ποτε ab, welches dann hier = „so daß" die Folge ausdrückt: „und ich sie in Folge dessen heile." Ein solcher Constructionswechsel ist nicht selten. Vgl. Win. S. 446 f.

V. 16 f. Im Gegensatze zu den Unempfänglichen preiset nun der Herr seine Jünger selig wegen ihrer Empfänglichkeit für seine Lehre und sein Wirken, und weiset sie hin auf das große Glück, welches grade ihnen zu Theile geworden: „Eure Augen aber sind selig, weil sie sehen, und eure Ohren, weil sie hören. Denn wahrlich sage ich euch: Viele Propheten und Gerechte haben verlangt zu sehen, was ihr sehet, und sahen es nicht, und zu hören, was ihr höret, und hörten es nicht." — Auf den kommenden Messias ging die ganze Sehnsucht der alttestamentlichen Frommen und Gerechten; ihn zu schauen, seinen Tag zu erleben war das Ziel alttestamentlicher Hoffnung. Diese Hoffnung auf die Ankunft der „Erwartung der Völker" (1 Mos. 49, 10.) war die Seele der Geschichte Israels, der Lebensodem dieses Volkes; sie allein gab dem Erdenleben der Propheten und Gerechten seinen Werth. Schön spricht sich diese glühende Sehnsucht aus in den Worten des Propheten Jes. 45, 8.: „Thauet ihr Himmel von Oben, die Wolken mögen regnen den Gerechten; die Erde thue sich auf und sprosse den Heiland." Und die gestillte Sehnsucht findet ihren Ausdruck in den Worten des frommen Simeon Luk. 2, 29 f.: „Jetzt läßt du, o Herr! deinen Diener nach deinem Worte in Frieden fahren; denn gesehen haben meine Augen dein Heil." Dieser Segen war nun den Jüngern Jesu zu Theil geworden. Wenn unser Heiland bei Joh. 20, 29. zum Thomas sagt: „Weil du mich gesehen hast, Thomas, so hast du geglaubt; selig sind, die nicht sehen und doch glauben", so stehen diese Worte mit unserer Stelle nicht in Widerspruch. Denn hier ist vom Sehen des messianischen Heils überhaupt die Rede, dort aber vom Glauben. Der Glaube aber, der nicht sieht, steht höher als der Glaube, welcher sieht.

V. 18.: „Ihr also höret das Gleichniß von dem Säemann." — Das ὑμεῖς steht mit Nachdruck voran und ist der stumpfen Menge entgegengesetzt. — οὖν d. i. da es sich so, wie

eben gesagt, mit euch verhält, da ihr Empfänglichkeit habet, so vernehmet den Sinn, die Bedeutung der Parabel. Und es folgt nun V. 19 ff. die Deutung des Gleichnisses, die deßhalb für uns um so wichtiger ist, weil sie uns einen Fingerzeig für die Erklärung aller Parabeln des Herrn gibt. Wir können daraus entnehmen, daß es bei der Erklärung der neutestamentlichen Parabeln vor allem darauf ankommt, den Hauptpunkt, die wesentliche Wahrheit zu ermitteln, welche durch das Gleichniß veranschaulicht werden soll, nicht aber jeden einzelnen Zug desselben ängstlich auszudeuten. Denn unverkennbar sind in manchen Parabeln einzelne Züge mit aufgenommen, welche nur dazu dienen, die Verhältnisse aus dem niedern Gebiete, die hier vorgeführt werden, anschaulicher und lebendiger hinzustellen, welche also bloß zur Ausschmückung und Ausmalung dienen, ohne für die Wahrheit aus dem höhern Gebiete, welche an's Herz gelegt werden soll, an sich bedeutend und darauf anwendbar zu sein. Treffend sagt daher schon Chrysostomus (homil. 65. in Matth.): *δι' ὅπερ οὐδὲ χρὴ πάντα τὰ ἐν ταῖς παραβολαῖς κατὰ λέξιν περιεργάζεσθαι, ἀλλὰ τὸν σκόπον μαθόντες, δι' ὃν συνετέθη, τοῦτον δρέπεσθαι, καὶ μηδὲν πολυπραγμονεῖν παραιτέρω.* Wie weit aber in den Gleichnissen des Herrn die einzelnen Züge bedeutsam und anwendbar sind, das immer richtig zu erkennen, ist nicht leicht. Es gehört dazu vor allem ein geläutertes, christliches Bewußtsein und ein feiner exegetischer Takt. Denn „wie die Seichtigkeit jede Tiefe des göttlichen Wortes verflachen kann durch die Redensart: dieß und jenes sei bloße Ausschmückung und nicht ängstlich zu pressen, ebenso kann der Aberglaube aus jedem Sandkorn einen Berg machen“ (Olshaus.).

V. 19.: „So oft Jemand das Wort vom Reiche (Gottes) hört und nicht versteht (aus Unempfänglichkeit für dasselbe), so kommt der Böse, und nimmt weg das in sein Herz Gesäete.“ — *παντὸς - - συνιέντος* steht des Nachdrucks wegen voran und ist, da *αὐτοῦ* bei *τῇ καρδίᾳ* steht, anakoluthisch. Regelmäßig müßte es heißen entweder: *ὁ πονηρὸς ἔρχεται καὶ ἁρπάζει τὸ ἐσπαρμένον ἐν τῇ καρδίᾳ παντὸς - - συνιέντος*, oder: *παντὸς ἀκούοντος - - συνιέντος ἐκ τῆς καρδίας ἁρπάζει ὁ πονηρὸς τὸ ἐσπαρμένον.* In dem folgenden *οὗτός ἐστιν ὁ παρὰ τὴν ὁδὸν σπαρείς* liegt eine Abweichung vom Bilde; denn nicht der Mensch, sondern die Lehre ist *ὁ σπα-*

ρεὶς. Statt: „Dieser ist der an den Weg hin Gesäete", müßte es eigentlich heißen: „Dieser ist's, bei dem an den Weg hin gesäet ward" (Meyer). Ebenso auch in den folgenden Versen. Maldon. u. A.: „Dieser ist der am Wege Besäete." — Der Saame in der Parabel ist also das Wort vom Reiche, die Predigt des Evangeliums; der hartgetretene Weg, der den Saamen nicht aufnimmt, das verhärtete Gemüth des Menschen, in welches das Wort Gottes nicht eindringen kann. Die Vögel, die den Saamen wegfressen, sind der Teufel und sein Anhang. Der Heiland hat somit zuerst den Gemüthszustand derer im Auge, denen es an aller Receptivität für das Wort Gottes mangelt, die durch Sünden verhärtet ganz unempfänglich für dasselbe geworden sind, die es zwar hören, aber seiner innern Bedeutung nach nicht verstehen. Das Wort Gottes ist, um hier ein anderes Bild zu gebrauchen, eine geistliche Speise. Wie es nun, damit der Leib genährt werde, nicht genug ist, die Speise bloß anzusehen, sondern wir dieselbe in uns aufnehmen und mittelst der Verdauung in unser Fleisch und Blut verwandeln müssen, so muß auch das Wort Gottes zuerst gehört (ἀκούειν, vgl. Röm. 10, 17.), dann im Glauben aufgenommen (λαμβάνειν), endlich verstanden (συνιέναι) werden. Das συνιέναι ist beim Worte Gottes dasselbe, was bei der leiblichen Speise das Verdauen, beim Saamenkorn das Verwesen und Wiederaufleben ist. — Zu bemerken ist, daß in dieser ganzen Deutung Gleichnißrede und eigentliche Rede noch immer durch einander gehen. So ist hier aus der parabolischen Rede herübergenommen ἐσπαρμένον, V. 21. οὐκ ἔχει ῥίζαν, V. 23. καρποφορεῖ - - τριάκοντα.

V. 20 f.: „Der auf das Felsige Gesäete aber ist der, welcher das Wort hört, und alsbald mit Freude es aufnimmt; er hat aber keine Wurzel in sich, sondern ist zeitweilig, und kommt Trübsal oder Verfolgung um des Wortes willen, so wird er alsbald irre gemacht." Eigentlich sollte es heißen: „Auf das Felsige gesäet ist der Saame bei demjenigen, der das Wort hört u. s. w." — Hat der Herr im Vorhergehenden ein Gemüth gezeichnet, welches hart und durchaus unempfänglich ist für das Wort Gottes, so charakterisirt er hier ein solches, welches schnell erregbar (μετὰ χαρᾶς λαμβ.) ist, aber keine nachhaltige Kraft hat. Von einem

solchen Gemüthe ist der felsige Boden, welcher von der Sonne schnell erwärmt wird, aber ohne Feuchtigkeit keine Nahrung geben kann, ein treffendes Bild. Soll das Wort Gottes Frucht bringen, so muß es in die innerste Tiefe des Gemüths, dort wo Erkennen und Wollen, Glaube und Liebe, ihren Fokus haben, eingesenkt werden. Bei den hier gezeichneten Menschen berührt aber das Wort Gottes nur die äußerste Oberfläche des Gemüthes, das Gefühl, und je leichter dieses für das Gute erregbar ist, desto leichter schlägt es in das Gegentheil um.

V. 22.: „Der in die Dornen Gesäete aber ist der (d. i. in die Dornen gesäet ist der Saame bei dem, vgl. V. 19.), welcher das Wort hört; und die Sorge (für die Dinge) der Zeit (d. i. der Welt) und der Trug des Reichthums erstickt das Wort, und es wird unfruchtbar." Uebertriebene Sorge für das Zeitliche und Reichthum sind also die Dornen, welche das Wort Gottes in uns nicht zur Frucht kommen lassen. Natürlich: wenn das Herz voll ist von irdischen Gedanken und Sorgen, dann ist kein Raum darin für das Wort Gottes, es erstickt, wenn es auch noch so hoffnungsvolle Wurzeln angesetzt. Das Licht von Oben kann durch die Sorgen nicht eindringen, um den sprossenden Keim zu erleuchten und zu erwärmen; es fehlt die Lebensluft der Gnade. Und wenn das Herz sich dem Reichthume hingibt und darin seine Ruhe sucht, so verliert es allmählich allen Durst und alle Sehnsucht nach dem Göttlichen; es verhärtet nach und nach, da der Thau der Gnade es nicht erweicht. Schön vergleicht der Heiland die Sorgen dieses Lebens mit Dornen, denn sie tragen scharfe Stacheln, und nennt den Reichthum trügerisch, denn er gewährt die Ruhe nicht, welche man darin zu finden glaubt.

V. 23.: „Der auf gutes Land Gesäete aber ist der (d. i. auf gutes Land gesäet ist der Saame bei dem, vgl. V. 19.), welcher das Wort hört und versteht; und dieser ist es nun eben, welcher Frucht trägt, und es bringt das eine (Korn, d. i. nach der Vermischung von Bild und Person: der eine dieser Hörenden und Verstehenden) hundert (Körner), das andere sechszig, das andere dreißig." Vgl. V. 8. Die Partikel δή knüpft ὅς an das vorhergehende οὗτος - - συνιείς an und hebt es hervor. Wir lesen mit Lachm. und Tischendorf nach der Vulgata ὃ μέν - ὃ δέ nicht ὁ μέν - ὁ δέ. — Die

καλὴ γῆ ist jenes Gemüth, welches Empfänglichkeit hat für das Wort Gottes und dasselbe in sich verarbeitet, und in welchem keines jener Hindernisse, von denen oben die Rede gewesen, den Entwicklungsgang desselben stört. Auch der gute Boden bringt nicht eine gleiche Fülle von Früchten, sondern nach dem verschiedenen Grade der innern Triebkraft, nach dem Maaße der Bearbeitung, nach der mehr oder minder günstigen Lage und Witterung richtet sich der Ertrag. So ist es auch mit dem geistlichen Boden und der geistlichen Frucht. In dem Reiche Gottes bringt der Eine hundert-, der Andere sechszig-, der Andere dreißigfältige Frucht je nach den innern Anlagen und Kräften, je nach der fleißigen Bearbeitung und Reinigung des Herzens und je nach dem größern und geringern Grade der göttlichen Gnade.

II. Die Parabel vom guten Saamen und Unkraute, V. 24—30. — Auch von diesem Gleichnisse gibt der Herr unten V. 36 ff. eine authentische Deutung. Um aber den Grundgedanken desselben hier im voraus anzugeben, so stellt es das Verhältniß des Gottesreiches hienieden zum Reiche des Bösen dar und lehrt, daß auch dieses sich ganz und vollständig neben und unter jenem entfalten müsse, damit es seinem Untergange und Gerichte entgegenreife; mit andern Worten: daß in der Kirche Gute und Böse vermischt seien bis zur Zeit des allgemeinen Gerichts, wo die ewige Scheidung stattfinden werde.

V. 24 ff.: „Ein anderes Gleichniß legte er ihnen vor, indem er sprach: Gleich geworden ist das Himmelreich einem Manne, der guten Saamen auf seinen Acker gesäet hat." Ungenau wird hier das „Reich der Himmel" d. i. das Messiasreich, die Kirche, mit einem Säemanne verglichen; es müßte eigentlich heißen: „gleich geworden ist der Messias einem Manne u. s. w." Allein da Christus nicht bloß der Gründer des messianischen Reiches, sondern dieses selbst ist, da er und seine Kirche Eins sind, so konnte er auch sagen: ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Die beiden Aoriste ὡμοιώθη und σπείραντι (Lachm., Tischendorf nach B. Sinait. Vulg.; die Recepta hat σπείροντι) erklären sich daraus, daß der Messias bereits aufgetreten und für die Gründung seines Reiches thätig gewesen war. — V. 25.: „Als aber die Leute schliefen, kam sein Feind und säete Lolch unter den

Weizen und ging davon." — τοὺς ἀνθρώπους sind „die Leute" überhaupt, nicht „die Arbeitsleute"; denn im letzeren Falle müßte, wie V. 27., τοὺς δούλους stehen. Der ganze Ausdruck ἐν τῷ καθεύδειν τοὺς ἀνθρ., soll nur eine Umschreibung der Nachtzeit sein, in welcher Niemand dazu kommt. Das Wort ζιζάνιον ist semitischen Ursprungs, im Talmud זונין genannt. Es bezeichnet „Lolch", *lolium temulentum*, ein dem Weizen ähnliches, im Oriente häufig vorkommendes, auf Gehirn und Magen nachtheilig wirkendes Unkraut (daher: *lolium infelix*, Virg. Georg. I. 154.). — V. 26.: „Als aber der Halm aufschoß und Frucht ansetzte, da erschien auch der Lolch." Erst wenn die Aehren kommen kann man Weizen und Lolch hinlänglich unterscheiden.

V. 27 ff.: „Es traten aber die Knechte des Hausherrn herzu und sprachen zu ihm: Herr hast du nicht guten Saamen ausgesäet auf deinem Acker? woher nun hat er Lolch? Er aber sprach zu ihnen: Ein feindlicher Mensch hat dieß gethan. Sie aber sagen zu ihm: Willst du nun, daß wir hingehen und ihn zusammenlesen (συλλέξωμεν, Conjunct. deliberat., s. Win. S. 255.)? Er aber spricht: Nein, auf daß ihr nicht, indem ihr den Lolch sammelt, zugleich mit ihm (ἅμα ist hier Präposition) den Weizen ausreutet. Lasset Beides zusammen aufwachsen bis zur Erndte; und zur Zeit der Erndte werde ich den Schnittern sagen: Leset zuerst den Lolch zusammen und bindet ihn in Bündel, um ihn zu verbrennen (vgl. 6, 30.); den Weizen aber sammelt in meine Scheuer (vgl. 3, 12.)."

III. Die Parabel vom Senfkorn, V. 31, 32. Vgl. Mark. 4, 31 f. Luk. 13, 19. — In diesem Gleichnisse schildert der Herr den zwar kleinen und unscheinbaren Anfang, zugleich aber das mächtige Wachsthum des Reiches Gottes auf Erden, wie dieses aus den unscheinbarsten Anfängen zu allumfassender Größe äußerlich sich entfalte. Die Kirchengeschichte ist die beste Deuterin dieser Parabel.

V. 31 f.: „Gleich ist das Reich der Himmel einem Senfkorne, welches ein Mensch nahm und auf seinen Acker säete." Vgl. 17, 20. Auch bei den Rabbinen ist das

Senfkorn sprichwörtliche Bezeichnung eines sehr kleinen Gegenstandes (s. Burt. Lex. talm. p. 822.). — V. 32.: „Dieses ist zwar kleiner als alle Saamen; wenn es aber herangewachsen ist, ist es größer als die Gartengewächse (λάχανον = יָרָק, Gemüse) und wird ein Baum, so daß die Vögel des Himmels kommen und in seinen Zweigen wohnen." Die Senfstaude erreicht im Oriente oft die Höhe von zehn Fuß (s. Win. bibl. RWB. u. d. W.). Das Relat. ὅ steht statt ὅς durch Attraction des folgenden Neutrums. Statt des regelmäßigen κατασκηνοῦν haben Lachmann und Tischendorf nach B. D. die ungewöhnliche Infinitivform κατασκηνοῖν aufgenommen. Vgl. Hebr. 7, 5.

IV. Die Parabel vom Sauerteige, V. 33. Vgl. Luk. 13, 21. — Auch dieses Gleichniß stellt, wie das vorhergehende, den unscheinbaren Anfang des Reiches Christi auf Erden dar, hebt aber mehr seine innere Entwicklung, seine allmählich die ganze Menschheit durchdringende und innerlich umgestaltende Gotteskraft hervor.

V. 33.: „Gleich ist das Reich der Himmel einem Sauerteige, welchen ein Weib nahm und in drei Maaß Mehl einmengte, bis das Ganze durchsäuert ward." Jesus sagt „ein Weib", weil das Backen dem Weibe zusteht, wie das Säen dem Manne. — ἐνέκρυψεν eigentlich: „hineinverbarg". Σάτον = סְאָה, ein jüdisches Maaß für trockene Gegenstände, $1/_3$ Epha oder $1 1/_2$ römische Scheffel enthaltend (Hieronym. zu u. St., Flav. Joseph. Antt. 9, 4, 5.). Die bestimmte Angabe von drei Maaß gehört zur Anschaulichkeit der Parabel und ist nicht weiter auszudeuten. Ἄλευρον ist feines Weizenmehl (Kernmehl). — Der kleine Sauerteig, der den ganzen Teig in Gährung bringt und dadurch schmackhaft macht, ist ein treffendes Bild des irdischen Reiches Gottes, des Christenthums. Auch dieses hat in der Menschheit eine große Gährung hervorgebracht und dieselbe im großen Ganzen von Innen heraus umgestaltet; und es durchdringt noch immer jeden Einzelnen, der es gläubig in sich aufnimmt, und erneuert ihn in allen seinen Kräften und Vermögen. — An andern Stellen (vgl. 16, 11. 1 Kor. 5, 6 f.) ist der Sauerteig ein Bild des schleichenden Verderbens.

V. 34 f. Schlußbemerkung des Evangelisten: „Dieses Alles hat Jesus in Gleichnissen zu den Schaaren geredet, und ohne Gleichniß redete er Nichts zu ihnen." In dem *οὐδὲν* (die Recepta hat *οὐκ*) *ἐλάλει αὐτοῖς* ist die Negation nicht absolut, sondern relativ zu fassen: damals, oder gewöhnlich (beachte das Imperfekt. *ἐλάλει*) redete er Nichts ohne Gleichniß, nicht immer. Oder will man die Negation absolut nehmen, so muß man *παραβολή* im weitern Sinne von geheimnißvoller, räthselhafter Rede überhaupt verstehen: zu der für die höhern Wahrheiten unempfänglichen Menge redete Jesus immer in räthselhafter Weise, er wurde nie von ihnen ganz verstanden. — V. 35. In dieser parabolischen Lehrweise Jesu findet der Evangelist die Erfüllung der Stelle Ps. 78, 2., welche er frei nach dem Grundtexte anführt. Ueber die Formel *ὅπως* oder *ἵνα πληρωθῇ* s. zu 1, 23. Es heißt *διὰ τοῦ προφήτου*: denn nach der Ueberschrift des Psalms war der Verfasser desselben Asaph, der 2 Chron. 29, 30. ebenfalls הַחֹזֶה, „der Seher", genannt wird. In dem Psalme selbst gehören die hier angeführten Worte zur Vorrede, womit der Sänger sein längeres Lehrgedicht über die wunderbaren Führungen des Volkes Israel seit Moses einleitet; es heißt dort wörtlich nach dem Urtexte: „Ich will öffnen im Spruchliede (בְמָשָׁל d. i. in einem Lehrgedichte, hier: *ἐν παραβολαῖς*) meinen Mund, will strömen lassen (אַבִּיעָה, *ἐρεύξομαι, eructabo*) Räthsel aus der Vorzeit" (חִידוֹת מִנִּי־קֶדֶם) hier: „das von Anfange an Verborgene." Diese „Räthsel der Vorzeit" sind dem Psalmisten die wunderbaren Führungen, welche Gott dem Volke Israel hat angedeihen lassen. Der Evangelist nimmt aber den Ausdruck im weitern Sinne und versteht darunter das, was vom Anbeginne der Welt verborgen gewesen ist, d. i. die Rathschlüsse Gottes mit der Menschheit überhaupt oder: die ewigen Räthsel der Welt- und Menschengeschichte, die erst in Christo offenbar geworden sind für Alle, die an ihn glauben (*τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας*, vgl. Eph. 1, 9 ff. Röm. 16, 25.). Denn die Weltgeschichte ist und bleibt uns ein unentwirrbares Chaos, wenn wir sie nicht mit christlichen Augen betrachten, wenn uns Christus nicht der Mittelpunkt derselben ist, mit andern Worten:

wenn die Weltgeschichte uns nicht die Geschichte des Reiches Gottes auf Erden ist. Was also der Psalmist nur in untergeordneter Weise that, das that Christus im eminenten Sinne: jener enthüllte die Räthsel der jüdischen Geschichte, dieser die Räthsel der ganzen Menschengeschichte.

V. 36 ff. Erklärung der obigen (V. 24 ff.) Parabel vom Unkraute: „Dann entließ er die Schaaren und kam in das (V. 1. erwähnte) Haus. Und es traten zu ihm seine Jünger und sprachen: Erkläre uns das Gleichniß vom Lolche des Ackers." Statt des gewöhnlichen φράσον, welches von einem erklärenden, Aufschluß gebenden Sagen zu verstehen ist, hat Lachm. nach B. Sinait. διασάφησον, eine (allerdings richtige) Glosse. — V. 37 ff. deutet nun der Herr in kurzen Sätzen die einzelnen Theile der Parabel: Der Säemann ist Christus; der Acker ist die Welt, insofern sie die Bestimmung hat, das Reich Gottes zu sein. Denn vom Reiche Gottes ist hier die Rede, und Christus will durch diese Parabel nicht sagen, daß in der Welt überhaupt, sondern daß im irdischen Reiche Gottes, d. i. in der Kirche, Gute und Böse gemischt sind. Der gute Saame sind die Angehörigen des Reiches Gottes. Das καλὸν σπέρμα ist hier eigentlich nicht mehr vom Saamenkorne sondern schon vom Gewächse zu verstehen. Denn das Saamenkorn ist eigentlich die Lehre Christi, oder überhaupt seine Gnade und Wahrheit. Aus diesem Saamenkorne wachsen die Söhne des Reiches d. i. die wahren Christen hervor. Den Lolch bilden die Söhne des Bösen d. i. die Angehörigen des Teufels; denn dieser ist es, der das Unkraut säet. Die Erndtezeit ist die „Endschaft des (jetzigen) Weltalters", die Zeit des Gerichts (vgl. 24, 3.); die Schnitter aber sind die Engel, in deren Mitte Christus am jüngsten Tage erscheinen wird (vgl. 24, 31. Mark. 13, 27.). — V. 40.: „Wie nun der Lolch gesammelt und durch Feuer gebrannt wird, so wird es auch am Ende der Zeit sein." Man beachte, daß hier καίεται und nicht κατακαίεται (Lachm. nach B. D. Sinait., aus V. 30.) = „verbrannt wird" steht. Zwar wird der Lolch verbrannt (V. 30.); aber nicht das Verbrennen desselben, sondern das Brennen ist der Vergleichungspunkt, in welchem sich die ewige Strafe der Bösen in der Hölle darstellt. Vgl. Joh. 5, 6. Matth. 25, 46. (Meyer). — V. 41.: „Aussenden wird der Menschen-

sohn seine Engel, und die werden zusammenlesen aus seinem Reiche alle Aergernisse und die, welche Unrecht thun." — *τὰ σκάνδαλα*, Abstr. pro Concr., sind die Menschen, welche Anlaß und Anstoß zur Sünde geben, die Verführer (vgl. 16, 23.). — *ποιοῦντες τὴν ἀνομίαν* = פֹּעֲלֵי אָוֶן, Ps. 5, 6. — V. 42.: „Und sie werden sie in den Feuerofen werfen; dort wird sein Heulen und Zähneknirschen." S. zu 8, 12. — V. 43.: „Dann (wenn nämlich das Böse und das finstere Element für immer von dem Guten wird geschieden sein) werden die Gerechten (mit ihren verklärten Leibern und vereint mit ihrem verklärten Haupte, mit Christo) hervorstrahlen wie die Sonne in dem Reiche ihres Vaters." Denn mit dem letzten Gerichte hört das Reich des Menschensohnes auf und das Reich des Vaters tritt wieder ein. S. das zu 3, 2. Gesagte. Vgl. 1 Kor. 15, 24 ff. Dan. 13, 3. — Zu *ὁ ἔχων ὦτα κ. τ. λ.* vgl. 11, 15.

V. Die Parabel vom verborgenen Schatze, von der kostbaren Perle und vom Fischnetze, V. 44—52. — Auch diese drei Gleichnisse, welche unserm Evangelisten eigenthümlich sind, beziehen sich auf das Reich Gottes, um dasselbe als inneres und äußeres nach allen Seiten zu charakterisiren.

V. 44. Die fünfte Parabel: „Gleich ist das Reich der Himmel einem im Acker verborgenen Schatze, den ein Mensch fand und verbarg; und in der Freude darüber geht er hin und verkauft Alles, was er hat, und kauft jenen Acker." — In *ἀπὸ τῆς χαρᾶς αὐτοῦ* ist *αὐτοῦ* nicht Genit. subject.: „von wegen seiner Freude", sondern Genit. object.: *prae gaudio illius* (Vulg.). Nach Talmudischem Besitzrechte galt der Grundsatz: Dem Erwerber des Bodens gehört auch jeder Fund unter dem Boden (vgl. Bava Mezia f. 28, 2.). — Der Heiland vergleicht hier das Himmelreich d. i. die ganze Fülle von Gnade und Wahrheit, die uns in ihm ist zu Theil geworden, oder, wie Paulus es nennt, das Evangelium mit einem Schatze; denn dieses allein kann den Menschen wahrhaft befriedigen und beglücken, es ist das höchste Gut, was der Mensch hienieden erreichen kann. Er vergleicht es mit einem verborgenen Schatze; denn die Wahrheit, welche in Christo ist offenbar geworden, war von Ewigkeit her verborgen in Gott, und

ist noch immer verborgen den Kindern dieser Welt, denen die Weisheit Gottes als Thorheit erscheint (vgl. 1 Kor. 1, 17 ff.). Diese Parabel soll uns zunächst lehren, daß das Reich Gottes der höchsten Aufopferung werth sei. Außer dem kühnen, freudig aufopfernden Muthe empfiehlt sie aber zugleich noch die gehörige Klugheit in Rücksicht auf das Göttliche, indem der Mensch, welcher den Schatz findet, ihn wieder verbirgt und dann dem Besitzer den Acker abkauft ohne von dem Schatze darin etwas zu sagen. Endlich liegt auch darin, daß das Reich Gottes d. i. die Gnade vor der Welt verborgen werden muß, wenn sie nicht alsbald verloren gehen soll.

V. 45 f. Die sechste Parabel: „Wiederum ist das Reich der Himmel gleich einem Kaufmanne (ἀνθρώπῳ fehlt in B. Sinait. al.), welcher schöne Perlen suchte. Als er aber Eine kostbare Perle gefunden, ging er hin, verkaufte Alles, was er hatte, und kaufte sie." Der Ausdruck scheint hier wieder, wie V. 27., in etwa ungenau; statt: „Das Himmelreich ist gleich einem Kaufmanne", sollte man erwarten: „Das Himmelreich ist gleich Einer kostbaren Perle, die ein Kaufmann, der schöne Perlen suchte, gefunden hat, und nun hingegangen ist und Alles verkauft hat u. s. w." Allein die Vorstellung ist gewechselt, weil nicht der hohe Werth des Himmelreiches, sondern die Mühe und Sorgfalt, welche der Mensch anwenden muß, um dasselbe zu erlangen, besonders hervorgehoben werden soll. — Also wie ein Kaufmann, von der Hoffnung des Gewinnes getrieben, nach schönen Perlen sucht, so sollen wir eifrig nach Wahrheit forschen, und haben wir die Eine göttliche Wahrheit, die in Christo offenbar geworden, gefunden, dann sollen wir opferwillig gern Alles, auch das Liebste und Theuerste, hingeben, um sie zu erlangen. Das Reich Gottes will also gesucht und mit muthiger Aufopferung erlangt werden. — Ueber den hohen Werth der Perlen bei den Alten sagt Plinius (hist. nat. 9, 15.): „principium culmenque omnium rerum pretii margaritae tenent."

V. 47 ff. Die siebente und letzte Parabel: „Wiederum gleich ist das Reich der Himmel einem Netze (σαγήνη, ein großes Schleppnetz), welches in's Meer geworfen wurde, und aus jeglicher Gattung (Fische) einfing. Als es voll geworden, zogen sie es heraus, und nachdem sie sich

an das Ufer hingesetzt hatten, sammelten sie die guten in Gefäße, die schlechten (eigentlich: faulen, vgl. 7, 17. 12, 33.) aber warfen sie hinaus. So wird es auch sein in der Endschaft des Weltalters (vgl. V. 40.). Es werden ausgehen die Engel und ausscheiden die Bösen aus der Mitte der Guten u. s. w." Die Lesart V. 48. schwankt zwischen *ἀναβιβάσαντες αὐτὴν καὶ ἐπὶ τὸν αἰγ.* (Lachmann) und *ἀναβιβάσαντες αὐτὴν ἐπὶ τὸν αἰγ.* (Tischend.) und *ἀναβιβάσαντες ἐπὶ τὸν αἰγ.* (Recepta). Erstere scheint die ursprüngliche zu sein. — Dieses Gleichniß stellt denselben Gedanken dar, welchen auch die Parabel vom Weizen und Lolche V. 24—30. ausdrückte, daß nämlich in dem Reiche Gottes hier auf Erden d. i. in der sichtbaren Kirche Christi Gute und Böse, Auserwählte und Verworfene gemischt sind, daß es also nicht genug ist, um zum ewigen Heile zu gelangen, der Kirche bloß äußerlich anzugehören, sondern daß man auch suchen müsse, ihr Gnadenleben zu bewahren und ein lebendiges Glied derselben zu sein. Die Kirche Christi auf Erden ist also keine *communio sanctorum*, kein *coetus praedestinatorum*, wie Luther und Calvin sie definirten.

V. 51 f. Am Schlusse fragt Jesus seine Jünger: „Habet ihr verstanden dieses Alles?" und da sie diese Frage mit „Ja!" beantworten, fährt der Herr fort: „Deßhalb ist jeder Lehrer, der ein Jünger geworden ist des Himmelreiches, gleich einem Hausvater, welcher hervorlangt aus seinem Schatze Neues und Altes." — Es fragt sich hier zunächst, worauf *διὰ τοῦτο* gehe? Einige beziehen es auf die vorhergehende parabolische Lehrweise: „Deßhalb, weil ich euch gezeigt habe, wie man in Gleichnissen reden müsse, sollet ihr wissen, daß u. s. w."; Andere auf die vorhergehende Frage des Herrn: „Deßhalb habe ich euch gefragt, weil jeder Schriftlehrer u. s. w." Nach Augustin. blickt *διὰ τοῦτο* zurück auf die Parabel vom Schatze (V. 44.): „Deßhalb, weil das Himmelreich gleich ist einem Schatze, muß jeder Lehrer desselben aus diesem Schatze hervorlangen Neues und Altes." Am natürlichsten ist es aber, mit den Meisten *διὰ τοῦτο* auf die unmittelbar vorhergehende bejahende Antwort der Jünger zu beziehen: „Deßhalb, weil ihr das Gesagte verstanden, also das Wesen und den Werth der *βασιλεία τ. οὐρ.* erkannt habet, sage ich euch u. s. w." Der

Ausdruck γραμματεύς bezeichnet hier „Lehrer" überhaupt; durch den Zusatz μαθητευθεὶς τῇ βασ. τ. οὐρ. wird aber der γραμματεύς näher als christlicher Lehrer, als Lehrer der Kirche charakterisirt. Ob wir lesen εἰς τὴν βασιλείαν τ. οὐρ. (Recepta) oder ἐν τῇ βασιλείᾳ (Lachm.) oder den bloßen Dativ τῇ βασιλείᾳ (Tischend.) macht im Sinne keinen wesentlichen Unterschied. Letztere Lesart ist aber am meisten verbürgt (μαθητεύεσθαί τινι = *discipulus fieri alicui)*. In μαθητ. τῇ βασ. ist das Himmelreich personificirt; die Jünger Christi sind zugleich Jünger des Himmelreichs, der Kirche, deren Haupt und Repräsentant Christus ist. — Indirekt liegt in diesem Ausdrucke angedeutet, daß derjenige, welcher ein wahrer Lehrer der Kirche sein will, zuerst ein Jünger der Kirche werden und von ihr lernen müsse. — Der θησαυρός ist im Bilde die Vorrathskammer, in welcher der sorgsame Hausherr seine Lebensmittel aufbewahrt, in der Auslegung aber der Vorrath von Lehren, das *depositum fidei* (1 Tim. 6, 20.), über welches der Lehrer des Christenthums zu verfügen hat. Der Sinn des Vergleiches ist also: Wie ein guter Hausvater einen reichen Vorrath von Lebensmitteln hat, aus welchem er seinen Hausgenossen und Gästen neue und alte Speisen je nach dem Bedürfnisse und Geschmacke eines Jeden vorsetzen kann, wie er zu den gewöhnlichen und bekannten Speisen immer wieder neue hinzufügen kann, so besitzt auch der wahre Lehrer der Kirche, der das Wesen und die Bedeutung des Reiches Gottes recht erkannt hat, einen großen Schatz von Lehren und Wahrheiten, woraus er nach eines Jeglichen Bedürfniß und Fassungskraft mittheilen und zu dem Alten und Bekannten immer wieder Neues hinzufügen oder doch das Alte in neuer Weise geben kann. Wir nehmen also καινὰ καὶ παλαιά ganz allgemein als das, was den Zuhörern bereits bekannt und nicht bekannt ist. Hatte doch der Heiland eben selber an bekannten Beispielen und Vorgängen, die er aus dem alltäglichen Leben und aus der Natur genommen hatte, seinen Jüngern das bisher ihnen unbekannte Wesen und die Natur des Gottesreiches dargelegt. Es ist daher nicht zu billigen, wenn einige Väter (Origenes, Chrysostomus, Hieronymus) καινὰ κ. παλαιά auf das alte und neue Testament, oder auf das Gesetz und Evangelium beschränken.

§. 13. Jesu Aufnahme in Nazareth. Er entweicht vor Herodes. Wunder.

13, 53 — 14, 36.

I. Jesu Aufnahme in Nazareth. Seine Brüder, V. 53—58. Vgl. Mark. 6, 1—6. Letzterer setzt diesen Auftritt gleich nach der Heilung der Tochter des Jairus (oben 9, 18 ff.). Nicht zu verwechseln ist aber diese Geschichte mit der ganz ähnlichen, welche Luk. 4, 16 ff. erzählt, die gleich nach der Versuchung Jesu in der Wüste bei seinem erstmaligen Aufenthalt in Nazareth vorfiel, und wodurch der Herr veranlaßt wurde Nazareth zu verlassen (vgl. Matth. 4, 12 f.). Vgl. Wieseler, chronolog. Synopse S. 284 f. Tischend. Synop. evang. XXXII. §. 54.

V. 53 f.: „Und es geschah, als Jesus geendet hatte diese Gleichnisse, begab er sich (*μεταίρειν* scil. *ἑαυτόν*) von dannen (nämlich vom See Genezareth, vgl. 13, 1.) hinweg. Und er kam in seine Vaterstadt." Ohne Zweifel ist unter *πατρίς* Nazareth zu verstehen, wo die Mutter des Herrn wohnte, und wo Jesus selber seine ganze Jugendzeit verlebt hatte. Daß Nazareth gemeint sei, erhellt auch daraus, daß die Einwohner der Stadt die Familie Jesu so genau kennen (V. 55.). — „Und er lehrte sie (die Nazarethaner) in ihrer Synagoge, so daß sie staunten und sagten: Woher hat der da (*τούτῳ*, verächtlich) diese Weisheit und die Wunderkräfte?" — Also auch in Nazareth verrichtete Jesus Wunder, wie Mark. 6, 5. ausdrücklich berichtet, aber nur wenige, wie Matthäus gleich V. 58. bemerkt. Ueber seine Weisheit hatten die Nazarethaner sich schon früher (Luk. 4, 22.) gewundert; aber ebenso wie jetzt dagegen sich verstockt. Vgl. Joh. 7, 15.

V. 55 f.: „Ist dieser nicht des Zimmermanns Sohn? Heißt nicht seine Mutter Mariam (*Μαριάμ*, syrische Form, statt der gewöhnlichen, hier aber schwach bezeugten *Μαρία*), und seine Brüder Jakobus und Joseph und Simon und Judas? Und seine Schwestern, sind sie nicht alle bei uns? Woher also hat der da (vgl. V. 54.) dieses Alles?" — Das griechische Wort *τέκτων* bezeichnet nicht bloß unser „Zimmermann", sondern jeden in Holz arbeitenden Handwerker, Künstler, *faber lignarius*. Nach Justin. M. (Dial. c. Tryph. c. 88.) verfertigte Joseph (und auch Jesus selbst, vgl. Mark. 6, 3.)

Pflüge und Joche, nach dem Evang. infantiae c. 38. (Tischendorf evang. apocryph. p. 193.) Thore und Melkgefäße u. s. w. — Statt Ἰωσῆς der Recepta haben Lachmann und Tischendorf nach B. C. Ital., Vulg. Ἰωσήφ aufgenommen. Erstere Lesart ist wahrscheinlich eine Correktur, um unsere Stelle mit 27, 56. in Einklang zu bringen. Uebrigens ist Ἰωσῆς nur die weichere griechische Form für das härtere hebräische Ἰωσήφ, beides also ein und derselbe Name. Der Sinait. hat Ἰωάννης. — Es ist nun hier der Ort, über die im N. T. mehrfach vorkommenden „Brüder Jesu" eingehender zu sprechen. Befragen wir zunächst die exegetische Tradition, so finden wir über dieselben vier verschiedene Meinungen:

a) Die „Brüder und Schwestern Jesu" sind leibliche Kinder Josephs und der Maria, der Mutter Jesu, also Halbgeschwister des Herrn. Diese Meinung ist sehr alt; schon die Ebioniten und nach ihnen die Sekte der Antidikomarianiten und ein Theil der Apollinaristen waren ihr zugethan. Der Hauptvertheidiger derselben im Alterthum war Helvidius, ein Schüler des arianischen Bischofs Auxentius und Zeitgenosse des h. Hieronymus, ferner Bonosus, Eunomius u. A. Wenn aber Helvidius für diese Ansicht sich auf Tertullian beruft, so thut er dieß mit Unrecht. Wenigstens findet sich in den noch vorhandenen Werken Tertullians keine Stelle, welche dafür spräche. In der neuesten Zeit huldigen seit Herder die meisten protestantischen Ausleger (Olshaus., Lange, Hengstenb. etwa ausgenommen) dieser Ansicht.

b) Die Brüder und Schwestern Jesu sind leibliche Kinder Josephs aus einer frühern Ehe. Von dieser Meinung berichtet schon Origenes (Comment. in Matth. Tom. X. num. 17.): „Einige behaupten, gestützt auf eine Ueberlieferung des sogenannten Evangeliums Petri und des Buches Jakobi, die Brüder Jesu seien Söhne des Joseph von einer frühern Frau, welche er vor der Maria geheirathet. Welche dieses behaupten, lassen den Satz (τὸ ἀξίωμα) von der Jungfrauschaft Maria's bis an's Ende unangefochten." Dieselbe Meinung finden wir in mehreren apokryphischen Schriften z. B. in dem Evangelium de nativitate Mariae, in dem arabisch geschriebenen Evangelium infantiae Salvatoris und in der ebenfalls arabisch geschriebenen Historia Josephi fabri lignarii (Tischendorf Evang.

apocryph. p. 106 sqq.). In letzterer wird cap. 2. erzählt, Joseph habe vor der Heirath mit Maria mit einer andern Frau vier Söhne und zwei Töchter gezeugt. Die Namen der Söhne stimmen mit den hier genannten überein; die Töchter heißen dort Assia und Lydia. Unter den Kirchenvätern waren dieser Meinung zugethan Gregor von Nyssa, Hilarius, Epiphanius u. A. Hieronymus (in Matth. 12.) sagt aber mit Recht, diese Meinung sei aus einem deliramentum apocryphorum entstanden; denn sie findet weder in der h. Schrift noch auch in der Tradition einen sichern Halt. Auch in der neuern und neuesten Zeit hat sie keine Vertheidiger gefunden.

c) Die Brüder und Schwestern Jesu sind Kinder Josephs aus einer Leviratsehe mit der Frau des Klopas. Diese Meinung findet sich zuerst bei Theophylakt, welcher das Verhältniß in folgender Weise bestimmt: Joseph war der Bruder des Klopas, dessen im Evangelium Johannis mehrmals Erwähnung geschieht. Klopas starb kinderlos, und nach dem Gesetze der Leviratsehe mußte Joseph die nachgelassene Wittwe heirathen. Dieser zeugte mit ihr sechs Kinder, vier Söhne (die hier genannten) und zwei Töchter: Maria und Salome. Diese Kinder wurden dann nach dem jüdischen Leviratsgesetze (vgl. S. 44.) Kinder des Klopas genannt, obgleich sie die leiblichen Kinder des Joseph waren. Daher wird Joh. 19, 25. diese Maria ἡ τοῦ Κλωπᾶ d. i. die Tochter des Klopas genannt, obgleich sie die leibliche Tochter des Joseph war. Diese Meinung stimmt im Wesentlichen mit der vorher angegebenen überein; nur bestimmt sie das Verhältniß genauer. Allein diese genauere Bestimmung beruht auch ganz und gar auf Hypothesen. Denn woher wissen wir mit Bestimmtheit, daß Klopas der Bruder Josephs war? Daß jener vor diesem kinderlos starb? Daß die Maria, welche bei Johannes a. a. O. ἡ τοῦ Κλωπᾶ genannt wird, die Tochter des Klopas und nicht vielmehr dessen Frau war? — Daher hat diese Meinung von je her wenige Anhänger gehabt; nur Tholuk ist noch geneigt ihr seine Zustimmung zu geben.

d) Die „Brüder Jesu" sind die Vettern (ἀνεψιοί) des Herrn, nämlich Kinder des Klopas oder Alphäus und einer gewissen Maria, welche Joh. 19, 25. die Schwester (ἀδελφή) der Mutter des Herrn genannt wird. — Für diese Meinung spricht

die älteste kirchliche Tradition. So zuerst Hegesippus, der in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts seine *ὑπομνήματα τῶν ἐκκλησιαστικῶν πράξεων* schrieb. Dieser rechnet zu dem *γένος κυρίου* den Jakobus, Simeon und Judas, und nennt sie *λεγομένους* oder *φερομένους ἀδελφοὺς τοῦ κυρίου*. Schon aus den Ausdrücken *λεγομένους* und *φερομένους* erhellt, daß er sie nicht für eigentliche Brüder des Herrn hielt; ganz unzweideutig geht dieß aber daraus hervor, daß er Einen von diesen, den Simeon ausdrücklich den Sohn des Onkels (*θεῖος*) des Herrn, nämlich des Klopas und einen Vetter desselben nennt. Er sagt (Euseb. H. E. 4, 30.): *καὶ μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον - - πάλιν ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ καθίσταται ἐπίσκοπος ὃν προέθεντο πάντες ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου δεύτερον.* Vgl. Euseb. H. E. 3, 23. Mit Hegesippus stimmen im Wesentlichen überein Clemens von Alex., Origenes, Eusebius und besonders Hieronymus, der rüstige Vertheidiger der immerwährenden Jungfrauschaft Maria's gegen Helvidius, ferner Theodoret, Isidorus Hisp. und Augustin. Im Mittelalter war diese Ansicht durchaus die herrschende, und auch in der neuesten Zeit hat sie an Hug (Einleit. II. S. 517 ff.), Kuhn (Gießener Jahrb. 1834. Heft. 1.), Windischmann (zu Gal. 1, 19.) u. A. scharfsinnige Vertheidiger gefunden. Zu dem Gewichte dieser fortlaufenden exegetischen Tradition kommt dann noch, daß der Satz: „Maria, mater Domini, virgo intemerata permansit ante partum, in partu et post partum", oder, wie der h. Leo (serm. 2. de nativ. Dom.) es ausdrückt: „Maria virgo concepit, virgo peperit et virgo permansit", schon früh dogmatische Qualität erhielt. Aber hiervon abgesehen, untersuchen wir jetzt rein exegetisch, welche von beiden Meinungen, die erste oder die letzte, sich am besten mit den Andeutungen der h. Schrift vereinen läßt. Die zweite und dritte Meinung können hier weniger in Betracht kommen, da sie von der Tradition wenig gestützt nur auf Hypothesen und apokryphische Fabeleien sich gründen.

Bei Matth. 27, 55 f. Mark. 15, 40. 47. vgl. 16, 1. werden drei Frauen genannt, welche dem Herrn aus Galiläa gefolgt waren, ihn mit ihrem Vermögen unterstützt hatten und auch bei der Kreuzigung in seiner Nähe waren, nämlich: Maria die Magdalenerin, Maria *ἡ τοῦ Ἰακώβου καὶ Ἰωσῆ μήτηρ* und

Salome, die Mutter der Söhne des Zebedäus. Joh. 19, 25. stimmt nicht ganz damit überein; nach ihm standen unter dem Kreuze: Die Mutter Jesu, deren Schwester Maria ἡ τοῦ Κλωπᾶ und Maria die Magdalenerin. Maria, „die Mutter des Jakobus und Joses" bei Matthäus und Markus kann nun unmöglich identisch sein mit der „Mutter Jesu" bei Johannes. Denn man sieht gar keinen Grund, warum Matthäus und Markus grade hier, wo sie von den Frauen sprechen, die bei der Kreuzigung zugegen waren, die Mutter des Herrn nach ihren beiden andern Söhnen sollte benannt haben. Wenn wir also keinen Widerspruch zwischen den drei Evangelisten statuiren oder nicht annehmen wollen, daß unter den frommen Frauen, die dem Herrn folgten, außer seiner Mutter noch drei Andere des Namens Maria waren, so bleibt uns nur die Annahme übrig, daß Maria ἡ τοῦ Ἰακώβου καὶ Ἰωσῆ μήτηρ bei Matthäus und Markus a. a. O. dieselbe ist mit der Maria, welche von Johannes a. a. O. ἡ τοῦ Κλωπᾶ und ἀδελφὴ τῆς μητρὸς τοῦ Ἰησοῦ genannt wird. Auch sonst noch geschieht mehrmals in den Evangelien einer Maria Erwähnung, die nach ihren Söhnen bald ἡ Ἰακώβου τοῦ μικροῦ (Mark. 15, 40. Luk. 24, 10.) bald ἡ Ἰωσῆτος (Mark. 15, 47.) heißt, die also mit der bei Johannes als „Schwester" der Mutter des Herrn bezeichneten identisch ist. Also zwei von den oben V. 55. namentlich genannten „Brüdern Jesu" und somit auch alle vier waren Söhne einer Maria, welche von Johannes näher als ἡ τοῦ Κλωπᾶ und als ἀδελφὴ der Mutter Jesu bezeichnet wird. Es fragt sich also, was der Ausdruck ἡ τοῦ Κλωπᾶ bedeute? Grammatisch kann er sowohl die „Tochter" als auch die „Frau des Klopas" bezeichnen (Win. S. 119.); daß derselbe aber hier die Frau des Klopas bezeichne, darüber erhalten wir aus den Apostelverzeichnissen hinreichenden Aufschluß. In allen vier Apostelkatalogen (10, 3. Mark. 3, 18. Luk. 6, 15. Apstg. 1, 13.) wird ein Apostel Jakobus mit dem Zusatze ὁ τοῦ Ἀλφαίου oder auch bloß Ἀλφαίου aufgezählt, und grade dieser Apostel Jakobus wird Gal. 1, 19. ebenfalls ein „Bruder des Herrn" genannt. Wir haben also einen Jakobus, der ein „Bruder des Herrn" und Sohn einer Maria, τῆς τοῦ Κλωπᾶ, war, und einen Jakobus, welcher „Bruder des Herrn" und Apostel und ein Sohn des Alphäus war. Da es nun doch wohl mehr als wahrscheinlich ist, daß beide Jakobus iden=

tisch sind, so liegt es auch nahe anzunehmen, daß Κλωπᾶς und Ἀλφαῖος nur verschiedene Aussprachen eines und desselben Namens sind. Und diese Annahme läßt sich noch weiter rechtfertigen. Der entsprechende Name im Aramäischen ist חַלְפַי. Je nachdem nun dieses Wort härter oder weicher ausgesprochen wurde hieß es, in's Griechische übersetzt, entweder Κλωπᾶς oder Ἀλφαῖος. Vgl. Agg. 1, 1.: חַגַּי LXX Ἀγγαῖος; 2 Chron. 30, 1.: פֶּסַח LXX Φασέκ. S. zu 10, 2. — Aus allem Gesagten ergibt sich also das Resultat: die sogenannten „Brüder Jesu" sind nicht leibliche Brüder des Herrn, sondern seine Vettern, Söhne des Klopas oder Alphäus und einer Maria, einer „Schwester" der Mutter Jesu. Ob nun aber, wie Hegesippus (bei Euseb. H. E. 3, 11.) weiter berichtet, Klopas ein Bruder des heil. Joseph war, und ob nicht vielleicht Maria die Frau des Klopas bloß als Schwägerin der Mutter des Herrn von Johannes a. a. O. eine ἀδελφή derselben genannt wird, läßt sich mit Bestimmtheit nicht ausmachen. Es ist aber wahrscheinlich, da die Annahme, daß die leibliche Schwester der Mutter Jesu ebenfalls Maria geheißen habe, etwas Unpassendes hat. In diesem Falle wären dann die „Brüder Jesu" nicht seine *consobrini*, sondern seine, und zwar bloß gesetzlichen, *patrueles* gewesen, da Joseph nur der gesetzliche, putative Vater desselben war.

Gegen dieses Resultat hat man von den Zeiten des Helvidius an bis auf unsere Tage viele Einwendungen gemacht, und alle diese Einwendungen enthalten ebensoviele Gründe, die für die erste Meinung zu sprechen scheinen. Wir wollen hier nur die hauptsächlichsten hervorheben.

a) Zuerst beruft man sich auf die Benennung ἀδελφοί; das Wort ἀδελφός, sagt man, heißt „Bruder" und nicht „Vetter". Allein darauf ist zu erwiedern, daß nach hellenistischem Sprachgebrauche ἀδελφός, ebenso wie das hebräische אָח nicht bloß „Bruder" im eigentlichen Sinne, sondern auch einen sonstigen nahen Verwandten z. B. „Vetter" bezeichnet. So heißt 1 Mos. 14, 16. Lot ein Bruder Abrahams, obgleich er in Wirklichkeit dessen Brudersohn war (1 Mos. 11, 27. 13, 8.). Vgl. 1 Mos. 29, 12. 15. 31, 23. 32. 46. In diesen und noch vielen andern Stellen haben die LXX das hebr. אח mit ἀδελφός wiederge-

geben. Auch das Femin. אָחוֹת, ἀδελφή, bezeichnet im A. T. nicht selten eine Verwandte im weitern Sinne (vgl. 1 Mos. 24, 59 f. Job 42, 11.).

b) Ferner beruft man sich auf den Umstand, daß die „Brüder Jesu“ immer in der Gesellschaft der Mutter des Herrn erscheinen. Vgl. 12, 46. Mark. 3, 31. Luk. 8, 19. Joh. 2, 12. Waren es keine leibliche Söhne Maria's, sondern nur die Brudersöhne Joseph's, warum, fragt man, finden wir sie immer bei der Mutter des Herrn? Diese Frage beantwortet sich von selbst, wenn wir nur bedenken, daß nach dem Tode des h. Joseph, der, wie uns das Stillschweigen der Evangelisten lehrt, schon vor dem öffentlichen Auftreten des Heilandes gestorben war (nach Epiphanius Haeres. 78. starb er schon im zwölften Jahre Jesu), wahrscheinlich die Mutter des Herrn zu ihren nächsten Anverwandten, Klopas und Maria, zog und so diese und deren Kinder mit Jesu und seiner Mutter Eine Familie bildeten. Auch mag es der Fall gewesen sein, daß Klopas vor Joseph starb, und dieser die Wittwe seines Bruders nebst deren Kindern zu sich nahm und letztere erzog. Daraus würde sich dann leicht die Sage erklären, wornach die „Brüder und Schwestern Jesu“ Kinder Joseph's aus einer ersten Ehe gewesen wären. Man nannte sie im weitern Sprachgebrauche Kinder Joseph's, weil er sie erzog, und sie nannten ebenso Joseph ihren Vater. Außerdem können wir dieser Frage eine andere entgegenstellen, welche die Gegner unserer Meinung nicht so leicht werden beantworten können. Wenn nämlich unser Heiland leibliche Brüder hatte, warum empfahl er dann am Kreuze seine Mutter dem Johannes? und wie wir aus Joh. 19, 25 f. sehen, nahm dieser sie auch wirklich zu sich: ἔλαβεν αὐτὴν εἰς τὰ ἴδια. Wozu dieses, wenn leibliche Söhne Maria's vorhanden waren, die diese heilige Pflicht der Sorge für ihre Mutter erfüllen mußten und auch gewiß gern erfüllt hätten?

c) Zuletzt und vorzüglich glaubt man in dem πρὶν ἢ συνελθεῖν Matth. 1, 18. und in dem ἕως οὗ und πρωτότοκον Matth. 1, 25. die triftigsten Gründe zu entdecken, welche dafür sprechen, daß Jesus leibliche Brüder gehabt. Wir haben aber diese scheinbaren Gründe bei der Erklärung der angeführten Stellen selbst bereits zurückgewiesen.

V. 57 f.: „Und sie wurden irre an ihm“ d. h. sie konnten das, was Jesus redete und that, nicht zusammenreimen mit seinem Herkommen; und da sie nach dergleichen Aeußerlichkeiten zu urtheilen pflegten, so versagten sie ihm ihre Anerkennung. „Jesus aber sprach zu ihnen: Nicht ist ein Prophet verachtet außer (d. h. nirgends ist ein Prophet weniger geachtet als) in seiner Vaterstadt und in seinem Hause“ d. i. in seiner Familie (vgl. Joh. 4, 44.). Der Grund dieses Erfahrungssatzes liegt in dem Gesagten. Landsleute und Verwandte kennen die äußere Geschichte der Ihrigen und aus dieser können sie die Vorzüge derselben nicht erklären; was sie aber nicht erklären können, wollen sie auch nicht erkennen. Die mit und neben uns Aufwachsenden schätzen wir in der Regel nicht höher als uns selbst. Vgl. Joh. 7, 3. — V. 58.: „Und nicht that er dort viele Wunder wegen ihres Unglaubens.“ Nach Mark. 6, 5. heilte Jesus einige Kranke durch Handauflegen. Statt *οὐκ ἐποίησε* hat Markus a. a. O.: *οὐκ ἐδύνατο ποιῆσαι.* Der von Jesu ausgehenden Wunderkraft mußte die gläubige Empfänglichkeit von Seiten der Menschen entgegenkommen; wo diese fehlte, da konnte er keine Wunder wirken, ebenso wie Gott dem unbußfertigen Sünder keine Verzeihung geben kann. Die Wunder des Herrn sollten also nicht zum Glauben zwingen; vielmehr setzten sie schon eine gläubige Gesinnung voraus und wollten diese nur läutern und steigern.

II. Jesus entweicht vor Herodes; Johannes' des Täufers Enthauptung, 14, 1—13. Vgl. Mark. 6, 14—19. Luk. 7, 7—9.

V. 1 f.: „In jener Zeit hörte Herodes, der Tetrarch, den Ruf von Jesu.“ — *ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ* ist eine unbestimmte Zeitangabe. Markus und Lukas verlegen dieses nach der Aussendung der Zwölf (Matth. 10, 5.), durch welche der Ruf Christi sich mächtig verbreitete. — Der hier genannte Herodes ist Herodes Antipas, der Sohn Herodes' des Großen. Er war durch Testament seines Vaters zum Regenten von Galiläa und Peräa eingesetzt und führte den Titel Tetrarch d. h. Beherrscher des Viertheils eines Landes. Daß dieser leichtsinnige und genußsüchtige Fürst erst jetzt von Jesu hörte, wo dieser doch in dem Gebiete desselben bereits eine geraume Zeit hindurch die wundervollste Thätigkeit entwickelt hatte, darf uns nicht

wundern. Treffend Bengel: „Novis rebus perstrepunt aures et aulae regum; sed spiritualia ubique didita vix tandem eo perferuntur.“ Was kümmerte sich ein Herodes, der im ersten Taumel der Liebe zu Herodias schwelgte, um einen jüdischen Rabbi, für welchen er ohne Zweifel Jesum anfänglich hielt? Zu τὴν ἀκοὴν Ἰησοῦ vgl. 4, 24. — V. 2.: „Und er sprach zu seinen Dienern (d. i. Hofleuten): Dieser ist Johannes der Täufer; Er ist von den Todten auferstanden, und darum (weil er nämlich von den Todten auferstanden ist) sind die Wunderkräfte in ihm wirksam.“ — Herodes glaubte als Sadducäer (Mark. 8, 15. vgl. mit Matth. 16, 6.) eigentlich nicht an die Auferstehung der Todten. Die Angst aber und das folternde Gewissen, welches ihn wegen Ermordung des Täufers quälte, ließen die Besorgniß in ihm aufsteigen, daß Johannes wieder auferstanden sei. Nach Luk. 9, 7. äußerten zuerst Andere, wahrscheinlich die Hofleute des Tetrarchen, diese Vermuthung, und weckten in Herodes das Verlangen, Jesum zu sehen. Obgleich der Täufer nach Joh. 10, 41. keine Wunder gethan hatte, so sollte er doch jetzt als Auferstandener Wunderwerke verrichten, meinte Herodes.

V. 3 ff. Zur Erläuterung des V. 2. Gesagten trägt Matthäus die Erzählung von der Gefangennehmung und Enthauptung des Täufers nach. Die erstere hatte er schon 4, 12. kurz angedeutet und 11, 2. vorausgesetzt; hier gibt er einen vollständigen Bericht. — „Herodes nämlich ergriff den Johannes, band ihn und setzte ihn in den Kerker wegen der Herodias, des Weibes seines Bruders Philippus.“ — Herodes der Große hatte mit seiner zweiten Frau Mariamne, Tochter des Hohenpriesters Simon, den hier genannten Herodes Philippus, dann mit seiner dritten Frau Malthace den ebenfalls hier genannten Herodes Antipas, endlich mit seiner fünften Frau Mariamne, Tochter des Hasmonäers Alexander, den Aristobulus erzeugt. Letzterer heirathete die Berenice und erzeugte mit ihr die Herodias. Diese heirathete zuerst den Herodes Philippus, der von seinem Vater enterbt als reicher Privatmann in Jerusalem wohnte, und zeugte von ihm die Salome, die V. 6. genannte Tänzerin. Dann lebte sie in ehebrecherischer und blutschänderischer Verbindung mit Herodes Antipas, der der seine rechtmäßige Gattin, die Tochter des arabischen Königs

Aretas, ihr zu Liebe verstoßen hatte (Flav. Joseph. Antt. 17, 1, 2. 8, 2. 18, 5, 1. 4.). — Als Ort der Gefangenschaft des Täufers wird von Flav. Joseph. (Antt. 18, 5, 2.) die Feste Machärus, an der südlichen Gränze von Peräa gelegen, angegeben, als Zeit seiner Gefangennehmung wird von den bewährtesten Chronologen (Anger, Wieseler) das Jahr 782 u. c. berechnet. — Die Lesart schwankt zwischen *ἀπέθετο* (Lachm.) und dem einfachen *ἔθετο* (Tischend.). Der Sinn bleibt derselbe. Ueber *ἐν τῇ φυλακῇ*, wo man *εἰς τὴν φυλακήν* erwartet, s. zu 10, 16. Win. S. 367 f. Auch fehlt bei einigen Zeugen (D. Vulg.) am Ende *Φιλίππου*. — V. 4.: „Denn Johannes sagte ihm: Es ist dir (nach dem Gesetze 3 Mos. 18, 16. 20, 21., zumal da der Mann noch lebte) nicht erlaubt, sie (als Weib) zu haben." Richtig bemerkt Meyer, daß diese freimüthige Erklärung dem Herodes höchst wahrscheinlich nur zum Vorwande oder Anlaß diente, den Johannes festzunehmen; die tiefer liegende Ursache war nach Joseph. (Antt. 18, 5, 2.) die Furcht, Johannes möchte einen Volksaufstand erregen. Daher heißt es auch V. 5.: „Und Willens, ihn zu tödten, fürchtete er das Volk, weil man ihn für einen Propheten hielt." Zu *εἶχον* vgl. 21, 26. Mark. 11, 32.

V. 6 ff.: „Als aber das Geburtsfest des Herodes gefeiert wurde, tanzte die Tochter der Herodias (die Salome, s. zu V. 3.) in der Mitte (der Gäste) und gefiel dem Herodes, weßhalb er mit einem Eide versprach, ihr zu geben, was immer sie sich erbitten werde." Vgl. Mark. 6, 22. 23. — *τὰ γενέσια* hat in der spätern Gräcität die Bedeutung von *τὰ γενέθλια*, „Geburtsfeier". Den Ausdruck hier mit Einigen, und zwar mit Berufung auf Ps. 2, 7. 1 Sam. 13, 1., als „Gedächtnißfeier des Regierungsantrittes" zu nehmen, ist willkürlich. Ueber den Dativ *γενεσίοις δὲ γενομένοις* (so ist nach den meisten Zeugen zu lesen, nicht mit der Recepta: *γενεσίων δὲ γενομένων*) als Zeitbestimmung s. Win. S. 195 f. Maldonat bemerkt noch nach Origenes und Hieronymus, daß in der h. Schrift nur von zwei lasterhaften Königen eine Geburtsfeier berichtet werde, von Pharao (1 Mos. 40, 20.) und hier von Herodes. — Wahrscheinlich tanzte die Salome, da sie allein tanzte, einen mimischen und vielleicht einen wollüstigen Tanz, weßhalb sie dem Wollüstling so sehr gefiel, daß sie diesen

zu einem unbedachtsamen Versprechen hinriß. — V. 8.: „Diese aber, dazu verleitet von ihrer Mutter (vgl. Mark. 6, 24.), sagte: Gib mir zur Stelle auf einer Schüssel das Haupt Johannes' des Täufers." Aus dem ὧδε und aus V. 11., ebenso aus dem ἐξαυτῆς bei Mark. 6, 25. erhellt, daß Herodes das Geburtsfest nicht in seiner gewöhnlichen Residenz Tiberias, welche eine ganze Tagreise von Machärus entfernt war, feierte, sondern entweder in Machärus selbst oder, wie Hug meint, in der nahe gelegenen Königsburg bei Bethanamaton oder Livias.

V. 9 ff.: „Und der König ward betrübt; aber um der Eidschwüre willen und derer wegen, die mit zu Tische waren, befahl er es zu geben." — Die Recepta hat nach den meisten Handschriften: καὶ ἐλυπήθη - - διὰ δέ; so auch die Vulgata. Lachm. und Tischend. haben καὶ λυπηθείς ohne δέ. Letztere Lesart ist als hinreichend bezeugt (B. D. Minusk., Itala) und als die härtere wohl die ursprüngliche; sie muß aber logisch so aufgelös't werden, wie die Recepta es gethan hat. Es steht dieses λυπηθείς nicht im Widerspruche mit V. 5., wornach Herodes den Johannes tödten wollte, sondern läßt sich psychologisch gut erklären. Die unvermuthete und blutige Wendung der Sache nämlich überraschte den König; sein Gewissen erwachte plötzlich und sein besseres Gefühl sträubte sich noch gegen diese Schandthat. Aber es war auch nur eine vorübergehende Gewissensregung, die ein sündhafter Stolz und falsche Schaam bald wieder zum Schweigen brachten. Um nicht wortbrüchig zu erscheinen, willfahrte Herodes dem schauerlichen Begehren. — V. 10 f.: „Und er sandte hin und ließ den Johannes im Kerker enthaupten. Und man brachte das Haupt desselben auf einer Schüssel und gab es dem Mädchen; und sie brachte es ihrer Mutter." Wollust paart sich gar leicht mit der gefühllosesten Grausamkeit. — V. 12.: „Und es kamen seine Jünger, nahmen den Leib (σῶμα; die Lesart πτῶμα ist aus Mark. 6, 29. hergenommen) und begruben ihn; und sie gingen und verkündeten es Jesu", mit welchem sie bereits vertraut waren (Joh. 1, 35 ff.).

V. 13a.: „Als aber Jesus es gehört hatte, begab er sich von dort zu Schiffe hinweg nach einem einsamen Orte allein." Mit diesen Worten knüpft der Evangelist an den V. 2. abgebrochenen Faden der Erzählung wieder an.

Die enge Beziehung aber, worin ἀκούσας δέ (Lachmann nach B. D. L. Z. Sinait., Minusk., Versionen; Tischendorf hat καὶ ἀκούσας) zu dem unmittelbar vorhergehenden ἀπήγγειλαν steht, nöthigt zu der Annahme, daß die Hinrichtung des Täufers kurz vor die Aeußerung des Herodes V. 2. fiel, und daß die Botschaft von Beiden Jesu zukam, als die Apostel, wie Markus und Lukas erzählen, eben von ihrer ersten Missionsreise zurückgekehrt waren (Arnoldi). Jesus also wich, da seine Stunde noch nicht gekommen war (Joh. 8, 20.), den Nachstellungen des Herodes aus und verließ mit den Aposteln, denen grade jetzt Beruhigung in jedem Sinne des Wortes erwünscht sein mußte (vgl. Mark. 6, 31 f.), das Gebiet des Antipas. Von Nazareth (vgl. 13, 54.) oder überhaupt von dem Orte in Galiläa, wo er sich eben beim Empfange der Kunde aufhielt, fuhr er über den See Genezareth an das östliche Ufer und zog sich zurück in die Wüste bei Bethsaida Julias in Gaulonitis, im Gebiete des Tetrarchen Philippus (Luk. 9, 10.), des mildesten unter den Söhnen des Herodes.

III. Wunderbare Speisung der Fünftausend, V. 13—21. Vgl. Mark. 6, 30—44. Luk. 9, 10—17. Joh. 6, 1—14. — Am genauesten wird diese Begebenheit von den beiden Evangelisten Markus und Johannes erzählt. Es gehört dieses Wunder zu denjenigen, in welchen sich die königliche Herrschaft Christi über die Natur und ihre Kräfte offenbarte. Was die Natur im langsamen Prozesse hervorbringt, das wirkte hier Jesu Macht in Einem Augenblicke.

V. 13b. f.: „Als aber die Volksschaaren es gehört hatten (daß nämlich Jesus über den See gefahren sei), folgten sie ihm zu Lande (den See umgehend) aus den Städten (Galiläas). Und da er heraustrat (nämlich aus seinem einsamen Aufenthaltsorte, nicht, wie Einige wollen, aus dem Schiffe; das ist gegen εἰς ἔρημον τόπον V. 13.), sah er eine große Schaar; und er erbarmte sich über sie und heilte ihre Kranken." Treffend Reischl: „Jesus, die Liebe, kann nicht rasten. So wie er gesucht wird, opfert er die Einsamkeit und trägt sein Erbarmen den Hülfeflehenden selber entgegen."

V. 15 ff.: „Als es aber Abend geworden war, traten die Jünger zu ihm und sprachen: Wüste ist der Ort

und die Zeit schon vorübergegangen (d. h. es ist schon spät an der Zeit); entlasse also die Schaaren, auf daß sie hingehen in die Dörfer und sich selbst Speise kaufen." — Es heißt ὀψίας δὲ γενομένης. Die Juden unterschieden zwei Abende; der erste dauerte von der neunten bis zur zwölften Stunde, also von 3—6 Uhr; dann begann der zweite Abend. Daher der Ausdruck בֵּין הָעַרְבַּיִם, die Zeit zwischen den beiden Abenden (2 Mos. 16, 12. 30, 2. u. ö.). Hier ist der erste, V. 23. aber der zweite Abend gemeint. — ἡ ὥρα ist die Tageszeit, nicht: die passende Zeit zum Lehren und Heilen, oder die Zeit zum Essen. — Nach dem Berichte Joh. 6, 5. ergriff Jesus selber die Initiative mit der Frage an Philippus: „Woher werden wir Brod kaufen, damit diese zu essen haben?" Diese Differenz gleicht sich leicht aus durch die Annahme, daß dieser Frage des Herrn die Mahnung der Jünger, das Volk zu entlassen, vorherging. — V. 16.: „Jesus aber sprach zu ihnen: Sie haben nicht nöthig fortzugehen; gebet ihr ihnen zu essen." Letzteres sprach Jesus proleptisch im Hinblicke auf das, was die Jünger gleich wirklich thun sollten; er wollte dadurch die Erwartung von etwas Wunderbarem bei ihnen erwecken. — V. 17.: „Diese aber sagen zu ihm: Wir haben hier nur fünf Brode und zwei Fische." Nach Joh. 6, 9. hatte ein Knabe diesen Speisevorrath, wahrscheinlich zum Verkaufe, mitgebracht. Gesalzene oder geräucherte Fische dienten mit oder auf den dünnen Broden genossen als Zuspeise und Würze. Die Brode bei den Juden waren kuchenartig, etwa fingerdick und von dem Umfange eines Tellers. Daher gleich V. 19. κλάσας.

V. 18 ff. Jesus befahl diesen Speisevorrath zu bringen. „Und nachdem er befohlen hatte, daß die Schaaren über das Gras hin sich niedersetzten, nahm er die fünf Brode und die zwei Fische, blickte auf zum Himmel, segnete, brach und gab den Jüngern die Brode; die Jünger aber (gaben sie) dem Volke." — Ueber die Verbindung mehrerer Participia in verschiedener Beziehung ohne die Kopula καί mit Einem Hauptverbum s. Win. S. 308. Wie aus dem εὐλόγησεν αὐτούς Luk. 9, 16. erhellt, müssen wir auch hier das bloße εὐλόγησε (Tischend. ηὐλόγησε) von dem Segen verstehen,

den Jesus über die Brode sprach, und nicht mit Vielen von dem Sprechen des Lobgebetes, welches nach hebräischer Sitte der Hausvater im Namen Aller vor dem Essen zu verrichten pflegte. Anders allerdings Joh. 6, 11., wo εὐχαριστήσας steht. Der Herr blickte zuerst betend, dankend und lobpreisend zum Himmel auf; dann segnete er die Brode, und dieser Segen brachte die wunderbare Vermehrung hervor. Und das zuerst in den Händen Christi begonnene Wunder setzte sich in Kraft dieses seines Segens fort in den Händen der austheilenden Jünger, bis Alle satt waren und noch übrig blieb. Treffend bemerkt der heil. Augustin: „Vermöge derselben Allmacht, mit welcher Gott wenige Saatkörner vervielfacht in ein wogendes Aehrenfeld, vervielfachte Jesus in seinen Händen das Brod. Diese fünf Brode waren gleich Saamenkörnern, welche allerdings nicht in die Erde gesenkt, sondern unmittelbar von demjenigen, welcher der Erde Erschaffer ist, vermehrt wurden." — V. 20.: „Und es aßen Alle und wurden satt; und sie (die Apostel) nahmen auf (von der Erde, wo man gegessen hatte) die übrig gebliebenen Brocken, zwölf volle Körbe." — κόφινοι sind die Handkörbchen oder Taschen, in welchen die Reisenden ihre Bedürfnisse mitnahmen. Sie waren bei den Juden in so häufigem Gebrauche, daß Martialis (Epigr. 5, 17.) die Juden spöttisch *cistiferos* nennt. Jeder der Apostel sammelte also auf Geheiß Jesu (Joh. 6, 12.) seinen Reisekorb voll von den Brocken, damit sie die Größe des Wunders erkännten und neu befestiget würden im Glauben, der gleich am folgenden Tage auf eine harte Probe sollte gestellt werden (Joh. 6, 66 ff.). — V. 21.: „Die Essenden aber waren etwa fünftausend Männer ohne Weiber und Kinder."

IV. Jesus wandelt auf dem See, V. 22—33. Vgl. Mark. 6, 45—52. Joh. 6, 15—21. — Auch in diesem Wunder bekundete der Herr seine absolute Herrschermacht über die Natur (s. zu 8, 1.); sobald er will, ist sein h. Leib den natürlichen Gesetzen der Schwere enthoben. Zugleich liegt in seinem Wandeln auf dem Wasser eine Prophetie auf die künftige Verklärung seines Leibes. Ueber den speciellen Zweck dieses Wunders gibt uns der vierte Evangelist eine Andeutung (s. zu Joh. 6, 1.).

V. 22 f. Der Evangelist Joh. 6, 14 f. berichtet uns, wel-

chen Eindruck das vorhergehende Wunder der Brodvermehrung auf das Volk gemacht habe. Sie schlossen daraus, daß Jesus der verheißene Messias sei, und wollten ihn daher als ihren König ausrufen. Damit nun das Volk die Jünger, welche ebenfalls noch in irdischen Messiashoffnungen befangen waren, nicht auf seine Seite brächte, „nöthigte (*ἀναγκάζειν = urgere)* Jesus diese alsbald, in das Schiff (auf welchem sie gekommen, V. 13.) zu treten und vor ihm an's jenseitige (westliche) Ufer zu fahren, bis er das Volk entlassen haben würde"; dann nämlich wolle er ihnen (und zwar, wie die Jünger annehmen mußten, auf dem Landwege, vgl. Joh. 6, 24 f.) nachkommen. Auch hatte der Herr nach V. 23. die Absicht zum einsamen Gebete sich zurückzuziehen: „Und nachdem er die Schaaren entlassen hatte, stieg er allein auf den Berg, um zu beten. Als es aber Abend geworden (vgl. V. 15.), war er allein daselbst." Mehrfach wird uns in den Evangelien berichtet, daß Jesus gebetet, daß er ganze Nächte im Gebete durchwacht habe. Wie haben wir uns sein Gebet zu denken? — Das Gebet des Heilandes war ohne Zweifel ein in seiner Art einziges Gebet; denn es war das Gebet einer mit der Person des Wortes unzertrennlich vereinigten Seele, es war das Gebet eines Gottes, welcher, da er seiner Gottheit nach in der Wirklichkeit nicht beten konnte, jenes sich aneignete, und es seiner würdig hielt, dasselbe durch das Organ seiner Menschheit darzubringen. Keinem geschaffenen Geiste kommt es zu, in das Geheimniß eines solchen Gebetes einzudringen, noch sich zu seiner Erhabenheit emporzuschwingen. Nur das können wir sagen, daß die Seele Christi dann tiefer versenkt war in den Schooß der Gottheit, daß sie dann ganz in Gott ruhete. Jedoch dürfen wir uns dieses Gebet des Herrn nicht denken als überströmend von Süßigkeiten und Tröstungen; es war vielmehr ein Gebet der Thränen, der Abbitte, des schmerzlichen Ringens in Flehen und Bitten mit der göttlichen Gerechtigkeit. Sein Beten war eine That seiner stellvertretenden Genugthuung, ein Akt seines Hohepriesterthums, eine Hinopferung seiner selbst an seinen himmlischen Vater für das Wohl der Menschheit (vgl. Hebr. 5, 7.). *)

---

*) Vgl. P. Grou, L'intérieur de Jesus, chap. 33.

V. 24 ff.: „Das Schiff aber war schon mitten auf dem See, geplagt (d. i. hin und hergeworfen) von den Wellen. Denn es war der Wind entgegen." Das erste ἦν gehört nicht zu βασανιζόμενον sondern zu μέσον, welches ein Adjektivum ist. — V. 25 f.: „In der vierten Nachtwache" d. i. in der Morgenzeit von 3 bis 6 Uhr. Die Juden hatten ursprünglich drei Nachtwachen zu je vier Stunden; seit Pompejus aber theilten sie nach Römersitte die Nacht in vier dreistündige Nachtwachen. — Lesen wir nach den meisten Zeugen ἀπῆλθεν πρὸς αὐτούς, so heißt es: „er kam (vom Berge) weg zu ihnen hin." Lachm. hat ἦλθεν π. αὐτ. Statt περιπατῶν ἐπὶ τὴν θάλασσαν, „wandelnd über den See hin" hat die Recepta: π. ἐπὶ τῆς θαλάσσης, „wandelnd auf dem See." Letztere Lesart scheint aus Mark. 6, 48. Joh. 6, 19. herübergenommen zu sein. Dagegen ist gleich V. 26. die Lesung ἐπὶ τῆς θαλάσσης am meisten beglaubigt und paßt auch am besten: Jesus wandelte über den See hin; die Jünger aber sahen ihn auf dem See wandeln. Diese nun „erschraken und sprachen: Es ist ein Gespenst, und vor Furcht schrieen sie." — φάντασμα oder gewöhnlich φάσμα = *spectrum*, Spuck, Gespenst. — Ueber den Glauben an Gespenster s. Win. bibl. RWB., Welte Kirchenlex. u. d. W. Gespenst.

V. 28 ff. Was Matth. hier V. 28—31. berichtet, findet sich bei den beiden andern Berichterstattern nicht, entspricht aber ganz dem raschen und feurigen, erst muthigen, dann aber gleich wieder verzagenden Temperamente des Petrus. — Auf den vorhergehenden Zuruf Jesu: „Habet Muth! ich bin es; fürchtet euch nicht," erwidert Petrus: „Herr, wenn du es bist so heiße mich zu dir kommen über das Wasser hin. Er aber sprach: Komm! Und Petrus stieg herab vom Schiffe und ging über das Wasser, um zu Jesus zu kommen (Recepta ἐλθεῖν πρὸς τὸν Ἰησοῦν, ebenso die Vulgata. Tischendorf καὶ ἦλθεν π. τ. Ἰ.). Da er aber den gewaltigen Wind (nämlich in seiner Wirkung auf den See) sah, fürchtete er sich, und da er anfing zu versinken, schrie er und sprach: Herr, rette mich!" Gut Reischl: „Petrus wandelt auf den Wogen, so lange er Herz und Auge nur auf den göttlichen Meister richtet. Der Glaube trägt, die Liebe zieht ihn zu Jesu. So wie aber der Apostel sein Auge von Jesus

weg auf Wind und Wellen, also auf die zeitliche Gefahr wendet, sobald er an sich selbst denkt, schwankt er und sinkt, bis er wieder das Auge zum Herrn allein erhebt und dessen Hülfe vertrauend anruft." — V. 31. Tadelnd spricht der Herr zu Petrus: „Kleingläubiger, warum bist du zweifelhaft (d. i. furchtsam und verzagt) geworden?" Zu diesen Worten bemerkt Hieronymus: „Si apostolo Petro - -, qui confidenter rogaverat salvatorem dicens: *Domine, si tu es, jube me venire ad te super aquas*, quia paululum timuit, dicitur: *modicae fidei, quare dubitasti?* quid nobis dicendum est, qui hujus modicae fidei nec minimam quidem habemus portiunculam?"

V. 32 f.: „Als sie (Jesus und Petrus) in's Schiff gestiegen waren, legte sich der Wind", und, wie Joh. 6, 21. hinzugefügt wird, im Verhältniß zu der vorhergehenden langsamen Fahrt kam das Schiff jetzt schnell an's Ufer. Wir haben hier die Fortsetzung und den Schluß des Wunders. — Wenn Joh. a. a. O. sagt: ἤθελον οὖν λαβεῖν αὐτὸν εἰς τὸ πλοῖον, so liegt in dem ἤθελον nicht, daß die Jünger den Herrn nicht wirklich in das Schiff aufnahmen, sondern ἤθελον steht dort, wie mehrfach, in der adverbialen Bedeutung von „gern, willig" (vgl. Win. S. 414.). Daher ist der Widerspruch, den man hier hat finden wollen, nur ein scheinbarer. — V. 33. Das Wunder machte auf die, welche im Schiffe waren, nämlich auf die Jünger des Herrn und deren sonstige Gefährten einen so großen Eindruck, daß sie Jesum als den „Sohn Gottes" anerkannten und ihm ihre Huldigung darbrachten. Bei der Taufe am Jordan hatte eine himmlische Stimme Jesum als „Sohn Gottes" der Welt bezeugt (3, 17.); hier wird er zum ersten Male von Menschen so genannt. Doch vgl. Joh. 1, 50.

V. 34 ff.: „Und als sie hinübergefahren waren, kamen sie in die Landschaft Genezareth (Vulgata: Genesar)", eine schöne Gegend Niedergaliläa's, die sich (nach Joseph. Bell. jud. 3, 10, 8.) 30 Stadien lang und 20 Stadien breit am See hinzieht, jetzt el Ghuweir d. i. „kleines Ghor" (Robinson III. 535. 545.). — „Und als die Leute an jenem Orte ihn erkannten, schickten sie Botschaft aus in die ganze Umgegend, und man brachte zu ihm Alle, die sich übel befanden. Und sie baten, daß sie bloß die

Quaste seines Mantels berühren dürften; und soviele berührten, wurden vollständig geheilt." Vgl. 9, 20.

§. 14. Von der falschen und wahren Verunreinigung. Das kanaanäische Weib. Zweite wunderbare Speisung.

15, 1—39.

I. Von der falschen und wahren Verunreinigung, V. 1—20. Vgl. Mark. 7, 1—23.

V. 1 f.: „Damals (als nämlich der Herr in der Landschaft Genezareth sich aufhielt) traten zu Jesu die Schriftlehrer und Pharisäer aus Jerusalem und sprachen: Warum übertreten deine Jünger die Ueberlieferung der Altvordern? Denn sie waschen ihre Hände nicht, so oft sie Mahlzeit halten." — Lachmann hat (nach B. D. Sinait. Minusk.) bloß *ἀπὸ Ἱεροσ.*: dann ist dieß einfach zu *προσέρχονται* zu ziehen. Lesen wir aber nach den meisten Zeugen *οἱ ἀπὸ Ἱεροσ.*, dann haben wir hier eine gewöhnliche Attraction der Präposition mit dem Artikel statt: *οἱ ἐν Ἱεροσ. γραμματεῖς - - προσέρχονται τῷ Ἰησοῦ ἀπὸ Ἱεροσ.* Vgl. Apstg. 21, 27. Hebr. 13, 24. Wahrscheinlich waren diese Schriftlehrer und Pharisäer amtlich vom Synedrium abgeordnet worden, um die Lehre und Wirksamkeit Jesu in Galiläa zu überwachen und wo möglich einen Grund zur Anklage gegen ihn aufzufinden. Da sie nun sahen, daß die Jünger Jesu die alte traditionelle Vorschrift, nach welcher man vor der Mahlzeit die Hände waschen mußte, eine Vorschrift, die ihnen als besonders heilig galt und wofür man sich auf 3 Mos. 15, 11. berief, nicht beobachteten, so knüpften sie daran an. — Die *πρεσβύτεροι* sind die Vorfahren, nicht die alten Schriftlehrer, vgl. Hebr. 11, 2. Der Ausdruck *ἄρτον ἐσθίειν* = אָכַל לֶחֶם bezeichnet „Mahlzeit halten, essen überhaupt."

V. 3 ff. Der Heiland antwortet auf die gestellte Frage mit der gleichförmigen Gegenfrage: „Warum übertretet auch ihr das Gebot Gottes wegen eurer Ueberlieferung?" um so die Fragesteller desto schlagender ad absurdum zu führen. Und er führt dann ein Beispiel aus dem Leben an: „Denn Gott sprach (2 Mos. 20, 12. 5 Mos. 5, 16.): „„Ehre den Vater und die Mutter""; und (2 Mos. 21, 17. 3 Mos.

20, 19.): „„Wer verflucht Vater und Mutter, soll durch den Tod (d. i. durch Hinrichtung) endigen."" Statt *θανάτῳ τελευτάτω* steht im Hebräischen מוֹת יוּמָת, „er soll gewißlich sterben." — V. 5.: „Ihr aber saget: Wenn Jemand zum Vater oder zur Mutter spricht: eine Gabe ist es, was irgend du von mir als Nutzen haben könntest (d. i. womit ich dich etwa unterstützen könnte), so braucht er auch durchaus nicht zu ehren seinen Vater oder seine Mutter." — Statt *καὶ οὐ μὴ τιμήσῃ* der Recepta hat Lachmann *οὐ μὴ τιμήσει*, Tischendorf *καὶ οὐ μὴ τιμήσει*. Letztere Lesart ist am sichersten verbürgt; die Weglassung des *καί* ist als Nachhülfe der Struktur zu betrachten. Das *ἢ τὴν μητέρα αὐτοῦ* ist mit Unrecht von Lachm. nach B. D. Sinait. gestrichen. Als Homöoteleuton konnte es leicht von den Abschreibern übersehen werden. — Zu *δῶρον* (= קָרְבָּן vgl. Mark. 7, 11.) d. i. hier ein Geschenk *κατ' ἐξοχήν*, ein Geschenk an den Tempel, kann man *ἐστί* und *ἔστω* ergänzen, ohne daß der Sinn dadurch bedeutend verändert würde. Ersteres stellt das Gelübde als schon früher gemacht dar: „es ist bereits dem Tempel verlobt, was dir etwa von mir zu Gute kommen könnte", d. i. womit ich dich unterstützen könnte; du kannst es also nicht mehr von mir haben. So Chrysostomus: *δῶρόν ἐστι τοῦτο τῷ Θεῷ, ὃ θέλεις ἐξ ἐμοῦ ὠφεληθῆναι, καὶ οὐ δύνασαι λαβεῖν.* Letzteres bezeichnet den Augenblick des Gelübdes; während die Eltern begehren, sagt der Sohn: „Dem Tempel geweiht sei, was ihr zum Genusse wollet." Die erste Deutung ist die natürlichste. — Die Vulgata und nach ihr Erasmus u. A. ergänzen nicht *ἐστί*, sondern verbinden *δῶρον* mit *ὠφεληθῇς*: „Ein Tempelgeschenk, welches irgend von mir (gegeben wird), wird dir förderlich sein, dir Segen bringen." So auch Maldonat: „*Munus quodcunque ex me* proficiscetur i. e. quodcunque obtulero Deo, *tibi proderit* perinde ac si tibi dedissem; praestat ergo Deo offerre, quam tibi dare." Allein gegen diese Erklärung spricht schon der Conjunct. *ὠφεληθῇς*, welcher offenbar von *ἐάν* abhängt. — Hinter *ὠφεληθῇς* nehmen Viele eine Aposiopese an, und ergänzen als Nachsatz: „so ist er frei vom Gebote und an sein Gelübde gebunden." Sie fassen dann das folgende *καὶ οὐ μὴ τιμήσει κ. τ. λ.* wieder als Worte Jesu: „und der wird gewiß

nicht seinen Vater oder seine Mutter ehren." Andere ziehen *καὶ οὐ μὴ τιμήσῃ* (Recepta s. oben) *κ. τ. λ.* mit in den pharisäischen Lehrsatz und versetzen die Aposiopese an's Ende: „Wenn Jemand sagt - - und nicht ehrt - - so ist er frei von der Strafe." Allein am natürlichsten ist es mit *καὶ οὐ μὴ τιμήσει* den Nachsatz zu beginnen: „Wenn Jemand zu seinen Eltern spricht - - so braucht er auch (in solchem Falle) seine Eltern ganz und gar nicht zu ehren, so ist er hiermit auch (für diesen Fall) von dem *τίμα τὸν πατέρα κ. τ. λ.* durchaus frei." Nach dieser Fassung ist das *καί* nicht pleonastisch. So Grotius und Bengel (vgl. Win. S. 529. Anmerk.). — Das *τιμᾶν* ist natürlich hier überall von dem Ehren der Eltern durch die That, durch Unterstützung, zu verstehen, und der Sinn des Ganzen ist: Nach eurer Traditionslehre ist ein Sohn, wenn er sein Vermögen an den Tempel verlobt, von der Pflicht, seine dürftigen Eltern zu unterstützen, entbunden. Daß solche Gelübde vorkamen und selbst auch dann für verbindlich erklärt wurden, wenn die Pflicht der Pietät dadurch gröblich verletzt wurde, sehen wir aus Tr. Nedarim V. 6. IX. 1. — V. 6.: „Und aufgehoben habet ihr das Gebot Gottes um eurer Ueberlieferung willen." — Statt *τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ* der Recepta, wofür die meisten Zeugen sprechen, hat Tischend. nach C. Sinait., Minusk. *τὸν νόμον τ. θ.*, Lachm. nach B. D., Versionen: *τὸν λόγον τ. θ.* Letztere Lesart ist wohl aus Mark. 7, 13. eingekommen.

V. 7 ff.: „Heuchler! treffend hat über euch geweissagt Jesaias, indem er sprach (Jes. 29, 13.): „„Dieses Volk ehrt mich mit den Lippen; ihr Herz aber ist weit von mir entfernt. Vergeblich aber ehren sie mich, indem sie Lehren lehren, Menschensatzungen."" Das Citat ist weder genau mit dem Urtexte noch auch wörtlich mit den LXX übereinstimmend. Dem *μάτην*, d. i. ohne Frucht für Gesinnung und Leben (Vulg. *sine causa*, ohne Grund), entspricht im hebräischen Texte kein Wort; wahrscheinlich lasen die LXX וְתֹהוּ יְרָאתָם statt וַתְּהִי יִרְאָתָם unsers jetzigen Textes. — *ἐντάλματα ἀνθρώπων* ist Apposition zu *διδασκαλίας*. Der Heiland will sagen: Was der Prophet Jesaias von seinen Zeitgenossen geklagt, daß nämlich ihr Gottesdienst eine leere Aeußerlichkeit, eine bloße Heuchelei geworden, ihre ganze Religiö-

sität in einer unfruchtbaren Theorie und in spitzfindiger Casuistik bestehe, das passe gut (καλῶς) auf die Schriftlehrer und Pharisäer. Ja, insofern in ihnen das entartete Judenthum sich verkörpert und zur vollen Ausgeburt gekommen, habe das Wort des Jesaias eine prophetische Bedeutung erlangt, es sei eine eigentliche Prophetie geworden, die in ihnen sich erfüllt habe.

V. 10 f. Nachdem nun der Herr die Pharisäer und Schriftlehrer zum Schweigen gebracht, wendet er sich von ihnen, den Unverbesserlichen, an das für sein Wort empfängliche Volk. Denn dieses litt am meisten unter der Ueberlast pharisäischer Satzungen. Besonders waren es die Vorschriften über die levitisch reinen und levitisch unreinen Speisen (3 Mos. 11, 1 ff.), welche die Schriftlehrer ohne Verständniß der sittlichen Bedeutung des äußern Gesetzes in der minutiösesten Weise deuteten und auf die kleinlichsten Einzelheiten ausdehnten. Daher sagt Jesus: „Höret und verstehet! Nicht, was eingeht in den Mund (Speise und Trank, auch mit ungewaschenen Händen genossen), verunreinigt den Menschen (sittlich), sondern was aus dem Munde hervorgeht (unsittliche Reden u. s. w.), das verunreinigt den Menschen." S. V. 19. Der Ausdruck κοινοῦν = חִלֵּל, „gemein machen, profaniren" (Apstg. 10, 15. 11, 9. Hebr. 9, 13.), ist hier natürlich von der sittlichen Verunreinigung zu verstehen. Indem aber der Heiland den alttestamentlichen Begriff der äußern levitischen Reinheit oder Unreinheit zu dem Begriff der innern sittlichen Reinheit oder Unreinheit erhebt, führt er auch in diesem Punkte das alttestamentliche Gesetz auf seine eigentliche Idee zurück, vollendet es (vgl. 5, 18.) und hebt es eben damit als bloß äußeres Gesetz für sein Reich auf. Der alttestamentlichen Vorschrift nämlich, sich gewisser Speisen zu enthalten, gewisse Gegenstände nicht zu berühren, lag nicht die Ansicht zum Grunde, welche später im Manichäismus auftauchte, als ob an diesen Naturdingen selbst eine besondere Unreinheit hafte; vielmehr war es ein sittlicher Zweck, welcher jenes Gebot bedingte. Einestheils sollte dadurch im Volke Israel das Bewußtsein der nothwendigen, steten Unterordnung des menschlichen Willens unter das göttliche Gesetz wach und lebendig erhalten, mithin fortwährende Uebung des Gehorsams und äußere Bezeugung der innern Gottesfurcht ver-

anlaßt werden, anderntheils sollten alle derartige Vorschriften gleichsam einen Zaun bilden, wodurch Israel von den umliegenden heidnischen Völkern abgetrennt und damit von heidnischem Wesen ferngehalten wurde. Als aber in Christo das höchste Muster des Gehorsams, die reinste Idee der Sittlichkeit sich offenbarte und er eine Kirche stiftete, welche alle Völker in sich aufnehmen sollte, da mußten die alttestamentlichen Speisegesetze von selbst fallen. Vgl. Apstg. 10, 10 ff. Eph. 2, 14 f. „Der Mund, die Thüre des Herzens, aus welcher die Gedanken als Worte herausgehen, steht hier nur beispielsweise für jede Art der Aeußerung des Innerlichen. Zwar ist auch die böse Lust und der Gedanke des Herzens, den sie erregt, Sünde, und auch dadurch wird der Mensch schon verunreinigt. Allein es liegt im Wesen der Sünde, daß sie nicht bloß innerlich bleiben, daß sie sich äußern will, und erst durch die Aeußerung wird sie vollendet. Es gibt daher Grade der Verunreinigung und Versündigung; der höchste ist der Ausbruch der Sünde zur That (vgl. Jak. 1, 15.)." v. Gerlach.

V. 12 ff. Die eben vor allem Volke ausgesprochenen Worte hatten selbst die Jünger des Herrn überrascht (V. 15.); vielleicht waren sie auch besorgt um ihren Meister, weil sie glaubten, er habe damit seinen Feinden eine Waffe gegeben zu seinem und ihrem Verderben. Sie traten daher, einestheils um ihn zu warnen, anderntheils um nähere Aufklärung zu erhalten, mit der Frage zu Jesu: „Weißt du, daß die Pharisäer, als sie das Wort hörten, geärgert wurden?" — τὸν λόγον bezieht sich nicht auf das V. 3—9. Gesagte, wie Viele meinen, sondern bloß auf den V. 11. ausgesprochenen Satz. An diesem nahmen die Pharisäer großen Anstoß; denn sie sahen darin eine arge Geringschätzung und öffentliche Herabsetzung nicht bloß ihrer Traditionen, sondern des ganzen mosaischen Ritus. — V. 13. Jesus beruhigt seine Jünger und gibt ihnen zugleich Aufschluß, warum er den Pharisäern keine Schonung angedeihen lasse: „Jegliche Pflanzung, welche nicht gepflanzt hat mein himmlischer Vater, wird ausgereutet werden." Unter φυτεία mit Einigen bloß die Lehre der Pharisäer zu verstehen, ist willkürlich; der Ausdruck bezeichnet vielmehr die Pharisäer selbst als Kaste oder Sekte, das Pharisäerthum. Das Bild von der Pflanzung war dem Juden geläufig. Im A. T. wird

nicht selten Israel ein Weinberg des Herrn, eine liebliche Pflanzung Gottes genannt (vgl. Jes. 5, 7. 60, 21.). Der Heiland charakterisirt also hiermit den Pharisäismus als ungöttlich und untauglich für sein Reich (vgl. Joh. 8, 41. 44.). — V. 14. „Lasset sie! sie sind blinde Führer von Blinden. Wenn aber ein Blinder einen Blinden führt, fallen Beide in eine Grube.“ — *ἄφετε αὐτούς* d. i. lasset sie gehen, kehret euch nicht an sie! Im Folgenden verdient unter den vielen verschiedenen Lesarten die der Recepta, welche auch Tischendorf aufgenommen, den Vorzug: *ὁδηγοί εἰσιν τυφλοὶ τυφλῶν.* Unsere jetzige Vulgata hat: *caeci sunt et duces caecorum.* Das *et* fehlt aber bei Hieronymus. — Blind waren die Pharisäer, weil sie vor dem Lichte der ewigen Wahrheit, welches in Christo erschienen war, ihr geistiges Auge verschlossen; und dennoch maßten sie sich in ihrer stolzen Selbstgefälligkeit an, die wahren Führer des unmündigen Volkes zu sein (vgl. Joh. 9, 40.). Daher eilten Alle ihrem Verderben entgegen.

V. 15 ff. Auch den Jüngern des Herrn war der Ausspruch V. 11. noch nicht klar. Daher trat Petrus zu Jesu mit der Bitte: „Erkläre uns diesen Spruch!“ Vgl. Mark. 7, 17. — *παραβολή* = מָשָׁל hier ein sinnlich eingekleideter Denkspruch, Apophthegma (Meyer). — V. 16. Milde tadelnd antwortet Jesus: „Noch seid auch ihr ohne Einsicht?“ — *ἀκμήν*, in der spätern Gräcität soviel als *ἔτι*, ist mit Nachdruck an die Spitze gestellt: Da ihr schon so lange meine Schüler seid, verstehet ihr doch noch nicht besser wie die Andern meine Worte? — Und nun fährt der Herr V. 17 f. fort, seinen Satz zu erläutern: „Begreifet ihr nicht, daß Alles, was in den Mund eingeht, in den Bauch kommt und in den Abtritt ausgeworfen wird? Was aber ausgeht aus dem Munde, kommt aus dem Herzen heraus, und dieses verunreinigt den Menschen. Denn aus dem Herzen gehen hervor böse Anschläge, Mordthaten, Ehebrüche, Hurereien, Diebstähle, falsche Zeugnisse, Lästerungen. Das ist es, was den Menschen verunreinigt; das Essen aber mit ungewaschenen Händen verunreinigt den Menschen nicht.“ — Wir lesen mit Tischendorf nach B. D. Z. 33. Ital., Vulg. u. a. Versionen *οὐ νοεῖτε.* Die Lesart *οὔπω νο-*

εἴτε der Recepta ist wahrscheinlich Correktur nach 16, 9. Mark. 8, 17. — Man beachte den Gegensatz von *κοιλία* und *καρδία*; erstere ist der Sitz und Mittelpunkt des körperlichen, bloß animalischen Lebens, letztere die Quelle und der Heerd des geistigen, persönlichen Lebens. In seinem animalischen Leben ist der Mensch den Gesetzen der Natur nothwendig unterworfen; da waltet keine Freiheit, da kann also auch von einer Zurechnung, mithin auch von einer sittlichen Reinheit oder Unreinheit nicht die Rede sein. Nur was aus dem Mittelpunkt seines geistigen Lebens, aus seiner freien, selbstbewußten Persönlichkeit hervorgeht, ist des Menschen selbsteigene That, nur das hat also auch sittlich verunreinigende Wirkung. — Die Plurale *φόνοι* u. s. w. bezeichnen die einzelnen Akte von Mord, Ehebruch u. s. w. und sind nachdrücklicher (Win. S. 159.). In dem *τὸ δὲ ἀνίπτοις χερσὶν κ. τ. λ.* schließt die Erörterung mit dem Gegenstande, womit sie V. 2. begonnen hatte. Die Jünger sind jetzt gerechtfertigt, die Pharisäer zurückgewiesen.

II. Das kananäische Weib, V. 21—28. Vgl. Mark. 7, 24—30.

V. 21 f. Um den weitern Nachstellungen der Pharisäer auszuweichen „ging Jesus von dort (nämlich vom Lande Genezareth, 14, 34.) weg und zog sich zurück in die Gegenden von Tyrus und Sidon d. h. in die Gegenden Galiläa's, welche an Tyrus und Sidon gränzen, um dort einige Zeit in Verborgenheit zuzubringen (vgl. Mark. 7, 24 f. 31.). Und (ehe er noch die Gränzen Palästina's überschritten hatte) siehe, da kam ein kananäisches Weib aus jenem Gebiete (von Tyrus und Sidon) heraus (in das israelitische Gebiet, wo Jesus war), schrie und sagte zu ihm: Erbarme dich meiner, Herr, Sohn David's! meine Tochter ist arg vom bösen Geiste besessen." — *γυνὴ Χαναναία* d. i. eine Phönizierin; denn die Phönizier stammten her von den Kanaanitern, welche vor dem Einzuge der Israeliten Palästina bewohnt und sich dann nach Norden zurückgezogen hatten. Das Weib sagt: „Erbarme dich meiner!" Denn das Elend der Tochter fühlt die Mutter als ihr eigenes. Da sie Jesum „Sohn David's" d. i. Messias nennt, so erhellt, daß sie mit den messianischen Hoffnungen der Juden nicht unbekannt war. Für eine Proselytin des Thors ist sie jedoch nach V. 26. wohl nicht zu halten.

V. 23 f.: „Er aber antwortete ihr nicht ein Wort", um ihren Glauben zu prüfen und die Nothwendigkeit des beharrlichen Gebets zu zeigen. „Und seine Jünger traten herzu, baten ihn und sprachen: Entlasse sie (nämlich unter Gewährung ihrer Bitte, wie aus der folgenden Antwort Jesu erhellt), denn sie schreiet hinter uns her." — Das Verbum ἐρωτᾶν kommt bei den LXX häufig in der Bedeutung von „bitten, fordern" vor. So auch hier und öfters im N. T. besonders bei Lukas und Johannes. — V. 24.: „Er aber erwiderte und sprach: Ich bin nur gesandt worden zu den verlorenen Schaafen des Hauses Israel." Die sichtbare, persönliche Thätigkeit des Heilandes war zunächst und ausschließlich nur dem jüdischen Volke gewidmet. Israel hatte in Folge der Erbverheißung das erste Anrecht auf den „Sohn David's", auf das messianische Heil; erst nach und durch Israel sollte dieses auf alle Völker sich verbreiten. Gehorsam diesem ewigen Rathschlusse seines himmlischen Vaters beschränkte Jesus sich auf seinen nächsten Beruf, und verwendete die Mühen seines irdischen Lebens, seine Lehre, sein Beispiel, seine Wohlthaten und Wunder unmittelbar nur auf das jüdische Volk, auf die weltumfassende Zukunft seines Werkes vorläufig nur hindeutend. Erst, nachdem Israel seinen König und Heiland in die Hände der Heiden zum Tode überantwortet und durch Verfolgung der Apostel Alles gethan haben würde, um das dargebotene Heil von sich zu weisen, erst dann sollten die Heiden in das volle Erbe Israels eintreten und den Ausfall dieses Volkes decken. S. zu 10, 5. Vgl. Röm. 11, 17 ff.

V. 25 ff. Das Weib läßt sich in ihrer großen Bedrängniß und in ihrem festen Vertrauen nicht abweisen; sie kommt heran zu Jesu „huldigt ihm und spricht, Herr, hilf mir!" wiederum die Noth ihrer Tochter zur eigenen machend. — V. 26. Noch einmal und zwar mit einer scheinbaren Härte weiset der Herr das flehende Weib ab, indem er sagt: „Es ist nicht erlaubt (οὐκ ἔξεστι, Lachm., Tischend. nach D., mehreren Minuskeln und Vätern; die Recepta: οὐκ ἔστι καλόν, ist aus Mark. 7, 27.), das Brod der Kinder zu nehmen und den Hündchen hinzuwerfen." Jesus spricht hier in der gewöhnlichen Ausdrucksweise der Juden: Die Israeliten als Söhne Abrahams sind die „Kinder des Hauses" (vgl. 8, 12.), und haben damit

das erste Anrecht auf das Brod der Gnade und Wahrheit Christi; die Heiden aber wurden von den Juden „Hunde“ genannt wegen ihres Götzendienstes und ihrer Unreinheit. Im dem Diminutivum κυνάρια liegt eine Milderung; es erinnert nicht an die wilden, herrenlosen Hunde, wie sie im Oriente noch jetzt schaarenweise umherlaufen, sondern an die Haushündchen, die beim Familienmahle gegenwärtig sind und die Brocken aufsammeln. Das Weib faßt den Ernst und zugleich auch die Milderung der Worte Jesu richtig auf; denn demüthig und zugleich zutraulich antwortet sie V. 27.: „Ja, Herr! denn auch die Hündchen essen von den Brocken, welche von dem Tische ihrer Herrn (d. i. der Familienglieder) fallen.“ Einige Ausleger fassen diese Worte so, als ob das Weib dadurch den vorhergehenden Ausspruch Jesu hätte berichtigen wollen: Ja, Herr! es ist allerdings erlaubt, von deinen zunächst für Andere bestimmten Gaben auch uns etwas zukommen zu lassen; denn es essen ja auch die Hündchen u. s. w. Viel passender aber nehmen andere (Theophyl., Euthym., Erasmus) sie als ein Bestätigung der Richtigkeit jenes Ausspruches. So auch Meyer: „Du hast Recht, Herr; denn nicht bloß die Kinder sättigen sich von dem Brode des Familientisches, sondern — so reichlich ist dasselbe — auch die Hündchen bekommen ihren Theil davon, indem sie die abfallenden Brocken aufsammeln. Um so unziemlicher wäre es, das Brod der Kinder den Hündchen hinzuwerfen!“ Mit dieser Begründung ihres ναί, κύριε aber will das Weib dem Herrn den Schluß an die Hand geben, daß er ihr doch das gewähren dürfe, was sie mit dem ψιχίοις angedeutet hatte, als womit die κυνάρια zufrieden sein müßten. Was sie vom Herrn erbitten wolle, sei ja im Verhältniß zu dem Reichthume seiner Gnaden, welche die Kinder sättigen (vgl. V. 30 f.), nur ein Krümmchen, das sein Mitleid ohne Beeinträchtigung der Hauskinder ihr, der Heidin, geben könne. Welch' tiefe Demuth und zugleich welch' hohe Geistigkeit spricht sich in diesen Worten des heidnischen Weibes aus! Trotz des beschämenden, ja nach dem Sinne der Juden beschimpfenden Bildes weiß sie rasch einzugehen in den Gedanken des Heilandes, dessen Liebe und Wohlwollen sie durch die rauhe Hülle des Wortes hindurch empfindet. — Wir halten also ναί in seiner ursprünglichen Bedeutung als Bestätigungspartikel fest, und eben

so *καὶ γάρ* als „denn auch" (Vulg.). Willkür ist es, ersteres mit Einigen im Sinne von *obsecro, quaeso* und *καὶ γάρ* mit Andern = *ἀλλά* zu nehmen. — V. 28.: „Da antwortete Jesus und sprach zu ihr: O Weib! groß ist dein Glaube (d. i. dein Vertrauen); es geschehe dir wie du willst. Und es wurde geheilt ihre Tochter von jener Stunde an (vgl. 9, 22.)." Also auch hier wieder, wie 8, 13. (vgl. Joh. 4, 46 ff.), eine Heilung aus der Ferne.

III. Wunderbare Speisung der 4000 Mann, V. 29—39. Vgl. Mark. 7, 31. 8, 1—10. — Die Einleitung zu diesem Stücke V. 29—31. ist der zur Speisung der 5000 oben 14, 13 f. sehr ähnlich. Auch sonst noch haben beide Erzählungen große Aehnlichkeit. Daraus dürfen wir aber nicht mit den neuen Kritikern die Folgerung ziehen, daß beide Erzählungen ein und dasselbe Faktum, nur nach verschiedenen Quellen oder Ueberlieferungen dargestellt, referiren. Denn trotz aller Aehnlichkeit enthalten sie doch so viele verschiedene Züge und weichen in Einzelnheiten so sehr von einander ab, daß sie unmöglich identificirt werden können. Auch schlöße diese Annahme die Abfassung unsers Evangeliums durch den Apostel Matthäus aus; denn dieser konnte doch unmöglich darüber im Ungewissen sein, ob Jesus ein- oder zweimal mehrere Tausend wunderbar speisete. Ganz entscheidend ist hier, daß der Herr selber sich 16, 9 f. auf die doppelte Speisung bezieht.

V. 29 ff.: „Und von dort sich wegbegebend kam Jesus an den See von Galiläa" d. i. an den See Genezareth. Mark. 7, 31. deutet uns den Weg, welchen der Herr jetzt nahm, genauer an. Nach dem Gespräche mit dem phönizischen Weibe überschritt Jesus die Gränzen von Tyrus, ging weiter nördlich durch das Gebiet von Sidon, wandte sich dann zurück und zog in südöstlicher Richtung an dem Libanon hin, überschritt den Jordan und kam mitten durch das Gebiet von Dekapolis (vgl. 4, 25.) an das östliche Ufer des See's. „Und er stieg auf den (dortigen) Berg und setzte sich." — V. 30 f.: „Und es kamen zu ihm viele Schaaren, welche bei sich hatten Lahme, Blinde, Stumme, Krüppel (Gekrümmte, Contrakte) und viele andere (Kranke), und sie warfen sie hin vor seine Füße. Und er heilte sie, so daß das Volk sich

wunderte, indem sie sahen die Stummen reden, die Gekrümmten gesund, die Lahmen umhergehen und die Blinden sehend." Das ἔρριψαν αὐτούς drückt nicht, wie Einige wollen, das sorglose Vertrauen der Leute, auch nicht, wie Andere meinen, die Hülflosigkeit der Kranken, sondern die Eile aus: sie warfen sie nur schnell hin vor Jesus, um eilig wieder Andere zu ihm bringen zu können. — „Und sie priesen den Gott Israel's." Die Dekapolis war vorwiegend von Heiden bewohnt. Diese nun lobpreiseten Angesichts solcher Wunder den Gott, welchen Israel verehrte und der so mächtig in Jesu, einem Israeliten, sich erwies.

V. 32 ff.: „Jesus aber rief seine Jünger zu sich und sprach: Mich erbarmt des Volkes, weil sie, schon sind es drei Tage, bei mir ausharren und sie nichts zu essen haben; und sie ungespeis't entlassen will ich nicht, damit sie nicht auf dem Wege erliegen." — Das ἤδη ἡμέραι τρεῖς ist parenthetische Einschaltung der Zeitbestimmung und εἰσί zu ergänzen (Win. S. 497.). Die Lesart ἡμέρας τρεῖς der Recepta (nach Sinait., Minusk.) und die Einschaltung εἰσιν καί hinter τρεῖς in D. sind als Emendationen anzusehen. — Während der drei Tage voll messianischer Tröstungen hatten die Schaaren den von ihnen mitgeführten Mundvorrath aufgezehrt, und die Gegend, ein rauhes Hochland über dem Ostufer des See's, war unbewohnt. Das Volk konnte aber und sollte nicht ungespeis't entlassen werden. Dießmal ergreift der Herr selber die Initiative (wie Joh. 6, 5., anders Matth. 14, 15.), indem er seine Jünger von seinem Mitleide und von der nothwendigen Hülfe in Kenntniß setzt. Die Frage der Jünger V. 33.: „Woher denn uns in einer Wüste so viele Brode, daß wir so viel Volk sättigen könnten?" ist nicht, wie de Wette u. A. meinen, nach dem Vorgange des ersten Speisewunders ganz unbegreiflich, und nöthigt nicht zu der Annahme, daß Matthäus und Markus dasselbe Faktum zweimal berichten. Vielmehr wollen die Jünger im Andenken an die erste Brodvermehrung nur sagen, daß gewöhnliche Mittel ihnen nicht zu Gebote stehen, mithin seine Wunderkraft auch dießmal aushelfen müsse. Auf die Frage des Herrn V. 34.: „Wie viele Brode habet ihr?" antworten sie: „Sieben und wenige Fischlein." Durch das Diminutiv ἰχθύδια wollen sie stark den

unbedeutenden Mundvorrath hervorheben; aber die frühere zweifelnde Frage: „was ist das für so Viele?" (Joh. 6, 9.) unterbleibt jetzt, da sie bereits erfahren hatten, was der Segen des Herrn wirken könne. — V. 35. Wir halten hier die Lesart Tischendorf's fest: *καὶ ἐκέλευσε τοῖς ὄχλοις - - ἐπὶ τὴν γῆν. καὶ λαβὼν κ. τ. λ.*, da diese die meisten Bürgschaften hat. Die Lesart Lachmann's: *καὶ παραγγείλας τῷ ὄχλῳ - - ἐπὶ τὴν γῆν, ἔλαβεν κ. τ. λ.*, wofür allerdings B. D. Sinait. und mehrere Minuskeln sprechen, gibt sich als stilistische Emendation kund. — *κελεύειν τινί* im N. T. nur hier. — V. 36.: *εὐχαριστήσας*, „nachdem er das Dankgebet gesprochen hatte", welches der Hausvater vor der Mahlzeit zu sprechen pflegte. — V. 37.: „Und das Uebriggebliebene der Brocken hoben sie auf, sieben volle Körbe." Bei der ersten Speisung blieben zwölf Körbe (*κοφίνους*) übrig (14, 20.) nach der Zahl der Apostel; hier sieben Körbe (*σπυρίδας*, s. zu 16, 9.) nach den sieben Broden (V. 34.). Die Verschiedenheit der Zahlen sollte wohl dazu dienen, daß die Apostel des doppelten Wunders nicht vergäßen und die Thatsachen nicht verwechselten.

V. 39.: „Und nachdem er das Volk entlassen, stieg er auf's Schiff und kam in das Gebiet von Magadan." Ob *ἀνέβη* oder *ἐνέβη* die richtige Lesart sei, ist schwer zu entscheiden. Vielleicht ist letztere Lesart eine Emendation nach 8, 23. 9, 1. 14, 32. — Statt *Μαγδαλά* der Recepta hat Tischendorf, nach B. D. Sinait., einigen Versionen, *Μαγαδάν* aufgenommen; die Vulgata, Hieronym., August. haben *Μαγεδάν* gelesen. Welcher Name auch der richtige sein möge, jedenfalls bezeichnet er einen unbedeutenden Flecken, der auf dem westlichen Ufer des See's lag, vielleicht wo jetzt das muhammedanische Dorf Medschdel ist (vgl. Robins. III. S. 530.). Mark. 8, 10. nennt Dalmanutha.

§. 15. Zeichenforderung der Pharisäer und Sadducäer. Petri Bekenntniß. Jesus kündigt zum ersten Male sein Leiden an.

16, 1—28.

I. Die Pharisäer und Sadducäer fordern abermals ein Zeichen von Jesu, V. 1—12. Vgl. Mark. 8, 11—21.

V. 1.: „Und es traten herzu die Pharisäer und Sadducäer, und versuchend verlangten sie von ihm, daß

er ihnen ein Zeichen vom Himmel zeige." Früher hatten die Pharisäer vereint mit den Schriftlehrern ein Zeichen von Jesu verlangt (12, 38.); jetzt treten sie auf im Bunde mit den sonst ihnen verhaßten Sadducäern. Denn es verhielt sich mit den Pharisäern und Sadducäern, wie mit den Sekten aller folgenden Jahrhunderte: feindlich gegen einander sind sie dennoch einig in ihrem Streben wider Christus und seine Kirche. „Semper Christus inter duos latrones crucifigitur", sagt treffend Tertullian. — Sie fordern ein Zeichen „vom Himmel" d. i. ein Zeichen, welches vom Himmel ausgehend in ihren Gesichtskreis käme, und wodurch er sich als Messias beglaubigte; seine Wunder auf Erden hielten sie für Wirkungen der Dämonen. Sie fordern aber ein solches Zeichen „ihn versuchend" d. i. in der bösen Absicht, um Jesum, falls er das Zeichen nicht wirkte, als unmächtigen, argen Zaubers verdächtigen, falschen Propheten dem Volke darzustellen. Und daß er ein solches Zeichen nicht wirken würde, das wußten sie aus dem bisherigen Verhalten Jesu ihnen gegenüber recht gut.

V. 2 ff.: „Er aber antwortete und sprach zu ihnen: Wenn es Abend geworden, saget ihr: „„Heiteres Wetter! denn es röthet sich der Himmel""; und am Morgen: „„Heute Sturmwetter! denn es röthet sich trübe der Himmel."" Das Aussehen des Himmels wisset ihr zwar zu beurtheilen, die Zeichen der Zeitläufe aber könnet ihr nicht (beurtheilen)?" — Das Verb. *πυῤῥάζειν* kommt nur hier vor. Für diese Wetterankündigung vgl. Plinius H. N. 18, 78.: „Sol ventos praedicit, quum ante *exorientem* eum nubes rubescunt; si circa *occidentem* rubescunt nubes, serenitatem futurae diei spondent." — Da die Pharisäer und Sadducäer ein Zeichen vom Himmel verlangt hatten, so geht der Herr in seiner Antwort äußerst sinnig aus von den physikalischen Zeichen am Himmel, die auf eine Wendung in der Witterung hindeuten, und welche sie zu beurtheilen wissen, um ihnen dann ihre Verstocktheit gegen die bereits vorhandenen, geistigen Himmelszeichen aufzudecken. — Unter *τὰ σημεῖα τῶν καιρῶν* überhaupt sind bedeutsame Zeitumstände und Zeiterscheinungen, welche die bevorstehenden Entwickelungen der Dinge anzeigen, zu verstehen; hier speciell: Die Wunder Jesu und seine ganze gesegnete Thätigkeit,

die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen in ihm, die sich für Jeden, der sehen wollte, offenbar kund that, die messianische Erregung im Volke (11, 12.) u. s. w. Alles dieses beglaubigte Jesum hinreichend als den Messias und wies auf die Nähe des messianischen Reiches hin. Aber gegen diese „Zeichen vom Himmel“ verschlossen diejenigen, welche sich für die Wächter und Führer Israels hielten, ihre Augen. — V. 4. S. zu 12, 39. Nachdem Jesus die Pharisäer und Sadducäer in dieser Weise kurz und scharf abgefertigt hatte, wandte er sich weg von diesen Unverbesserlichen, und setzte, um ihren Nachstellungen sich zu entziehen, wieder über den See. Vgl. Mark. 8, 13.

V. 5 ff.: „Und als die Jünger auf das jenseitige (östliche) Ufer gekommen waren, vergaßen sie (für die Weiterreise landeinwärts) Brode (zu sich) zu nehmen.“ Ohne allen Grund nehmen Mehrere ἐπελάθοντο als Plusquamperf. und übersetzen: „Als die Jünger nach dem jenseitigen Ufer gefahren waren, hatten sie (in der Eile der Abfahrt) vergessen, Brod mit zu nehmen.“ Hiernach hätte die folgende Unterredung auf dem Schiffe stattgefunden. — V. 6.: „Jesus aber sprach zu ihnen: Sehet zu und hütet euch vor dem Sauerteige der Pharisäer und Sadducäer.“ Daß der Herr unter ζύμη τῶν Φαρ. κ. Σαδδ. die Lehre und zwar, wie sich leicht von selbst ergibt, die charakteristische Sekten-Lehre dieser Leute, ihre die Moralität verderbenden Menschensatzungen (16, 9.) und frivolen Grundsätze verstand, erhellt aus V. 12. Daher kein Widerspruch mit 23, 3. Im Opfercultus galt der Sauerteig für unrein; auch die Rabbinen gebrauchen שְׂאֹר von jedem inficirenden Schlechten (vgl. Burt. Lex talm.). Anders natürlich 13, 13. — V. 7.: „Sie aber überlegten unter einander und sagten: Weil wir keine Brode (zu uns) genommen haben — sagt er dieses.“ Letzteres ist im Sinne der Jünger zu ergänzen und nicht ὅτι als Recitativum zu fassen. Die Jünger wurden nämlich durch die vorhergehenden Worte Jesu erst aufmerksam auf ihren Brodmangel und meinten nun, daß sie von jetzt an auch kein Brod mehr von den Pharisäern und Sadducäern annehmen oder mit ihnen essen sollten. Darüber geriethen sie in Unruhe, weil sie kaum mehr eine Möglich-

keit sahen, mit Gewißheit Brod aus reinem Sauerteige zu erhalten. In dieser Sorge für das leibliche Brod lag aber ein zu geringes Vertrauen auf Jesus, der ihnen doch durch die zweimalige Brodvermehrung hinlänglich gezeigt hatte, daß er im Stande sei, ihnen das nothwendige Brod zu geben. Daher weiset der Herr sie V. 8 ff. zurecht, indem er sagt: „Was überleget ihr unter einander, Kleingläubige, weil ihr keine Brode (zu euch) genommen? Habet ihr noch keine Einsicht und denket auch nicht an die fünf Brode der Fünftausende und wie viele Körbe (voll) ihr aufgehoben? Noch an die sieben Brode der Viertausende und wie viele Körbe ihr aufgehoben habet?“ — Den Unterschied von κόφινοι und σπυρίδες, die hier ebenso wie bei der Erzählung der Speisewunder selbst (14, 20. und 15, 37.) unterschieden werden, können wir nicht mit Bestimmtheit angeben. Einige meinen, κόφινος bezeichne allgemein „Korb“, σπυρίς aber speciell einen „Speisekorb“, und letzterer sei größer gewesen als ersterer. — V. 11. Die Recepta hat προσέχειν ἀπὸ τ. ζύμης κ. τ. λ. Dann hängt dieser Infinitiv von εἶπον ὑμῖν ab. Allein mit Recht haben Lachm. und Tischend. nach B. C*. L. Sinait. 1 al., mehreren Versionen und Vätern die Lesart προσέχετε δὲ ἀπὸ κ. τ. λ. aufgenommen. Zuerst fiel δέ aus (D*. Ital., Vulg.), dann wurde προσέχετε in προσέχειν corrigirt. Nach unserer Lesart ist hinter εἶπον ὑμῖν ein Fragezeichen zu setzen, und προσέχετε κ. τ. λ. als nachdrückliche Wiederholung der V. 6. ausgesprochenen Warnung aufzufassen: „Wie sehet ihr nicht ein, daß ich nicht von Broden zu euch gesprochen habe? — Hütet euch aber (um's euch nun noch einmal zu sagen) vor dem Sauerteige der Pharisäer und Sadducäer!“ — V. 12.: „Da verstanden sie, daß er nicht sagte, sie sollten sich hüten vor dem Sauerteige der Brode (τῶν ἄρτων ist überwiegend bezeugt), sondern vor der Lehre der Pharisäer und Sadducäer.“ S. zu V. 6.

II. Petri Bekenntniß. Verheißung des Primats, V. 13—20. Vgl. Mark. 8, 27—30. Luk. 9, 18—21.

V. 13. Viele Wunder hatte Jesus bereits vor den Augen seiner Jünger verrichtet und dadurch seine höhere Natur und Sendung kund gethan. Wohl glaubten auch diese, daß ihr Mei-

ster der verheißene Messias, daß er der Sohn Gottes sei. Allein ihr Glaube war noch unklar und wankend; er mußte zum klaren Bewußtsein und zur Entschiedenheit gebracht werden, und dieß um so mehr, da für sie die schwere Prüfungsstunde herannahete, wo Jesus ihnen zum ersten Male sein bevorstehendes Leiden ankündigen wollte (V. 21 ff.), und bald darauf die noch schwerere, wo ihr geliebter Meister von ihnen genommen wurde. Von der unentwickelten Erkenntniß aber bis zum förmlichen, entschiedenen Bekenntnisse ist es noch ein großer Schritt. Daher trat Jesus zu ihnen mit der Frage: „Wer, sagen die Leute, daß der Sohn des Menschen sei?" d. h. für wen halten die Leute mich, der ich mich Menschensohn (d. i. Messias, vgl. zu 8, 20.) nenne? — um sie zum offenen Bekenntniß seiner als des Weltheilandes zu führen. Die Recepta hat *τίνα με λέγουσιν κ. τ. λ.*: „Für wen halten mich die Leute als Menschensohn?" Der Sinn bleibt derselbe. Tischendorf hat aber mit Recht das *μέ* nach B. Sinait. und mehreren Versionen gestrichen. Es ist aus Mark. 8, 27. Luk. 9, 18. eingeschoben. — Der Moment, in welchem der Herr seinen Aposteln diese Bekenntnißfrage vorlegte, war für diese so wichtig, daß die Evangelisten genau den Ort und die Umstände angeben, wo und unter welchen Jesus diese Frage that. Es geschah in der Gegend von Cäsarea Philippi, einer Stadt in Gaulonitis am Fuße des Libanon, die früher Paneas genannt wurde, wo Jesus mit seinen Jüngern allein im Gebete verweilte (Luk. 9, 18.).

V. 14 ff. Die Apostel, aus der Mitte des Volkes erwählt und im beständigen Verkehre mit dem Volke, kannten genau die Stimmung und das Urtheil desselben über Jesus. Daher antworten sie: „Einige (sagen, du seist) Johannes der Täufer, Andere aber Elias, Andere aber Jeremias oder Einer der Propheten." Die Erstern urtheilten wie Herodes (14, 2.); sie hielten Jesum für den wiedererstandenen Täufer. Andere meinten, Jesus sei Elias, der vorzugsweise als Vorläufer des Messias erwartet wurde (s. zu 11, 14.); noch Andere glaubten, er sei Jeremias, der geheimnißvolle Wächter über die durch ihn verborgenen alten Heiligthümer des Tempels, welche zur Zeit des Messias wieder zum Vorschein kommen sollten (2 Makk. 2, 5 ff.), der getreue Fürbitter für sein Volk (2 Makk. 15, 14.), welchen der damalige Volksglaube unter diejenigen Pro-

pheten zählte, deren Wiederkunft die messianische Zeit ankündigen und vorbereiten würde. Die letzte Meinung, daß Jesus Einer der Propheten sei, stützte sich wahrscheinlich auf 5 Mos. 18, 15.: „Einen Propheten aus deiner Mitte von deinen Brüdern gleich mir wird dir der Herr dein Gott erwecken; auf ihn sollt ihr hören." Denn, wie wir aus Joh. 1, 21. sehen, bezog man diese Verheißung nicht durchweg auf den Messias, sondern auch auf sonst einen großen ungenannten Propheten, welcher dem Erretter Israels vorangehen oder in seiner Begleitung sein werde. Die Gesammtmeinung des Volkes ging also dahin, daß Jesus von Nazareth der Vorbote des messianischen Heils sei, und mit ihm die Verheißungen der Väter ihrer Erfüllung naheten. — V. 15 f. Als nun Jesus seine Apostel weiter fragt, für wen denn sie ihn hielten, da ergreift Petrus in seiner gewohnten Raschheit und in seinem lebendigen Eifer für den Herrn das Wort und sagt: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes." Was den Inhalt dieses Bekenntnisses Petri angeht, so begreift es in sich die Grundwahrheiten des Christenthums in kürzester aber ausgeprägter Form. Jesus von Nazareth ist der „Christus", also der im A. T. verheißene Messias, der mit dem heil. Geiste gesalbte Prophet, Priester und König per eminentiam, der Retter Israels und der Erlöser aller Völker. Er ist der „Sohn Gottes" also göttlicher Natur und Wesenheit, Gott und Mensch in einer Person. Er ist der Sohn des „lebendigen" d. i. des allezeit seienden und allezeit wirkenden, des sich selbst bewußten und daher dreipersönlichen Gottes, des Gottes, der Alles erschaffen hat und alle Creatur zu ihrer Vollendung führt. Also die Messianität Jesu, seine gottmenschliche Persönlichkeit, die Lehre von der Inkarnation und der Dreipersönlichkeit Gottes, die Einheit und Stetigkeit der Werke Gottes nach Außen, also auch die Zusammengehörigkeit des alten und neuen Testaments — alle diese Grundlehren des Christenthums liegen hier im Keime ausgesprochen. So kam zuerst durch Petrus der lange in den Herzen der Jünger vorbereitete, aber noch unentwickelte Glaube zum förmlichen Ausspruch, die bisher noch dunkle Erkenntniß wurde zu einem klaren Bekenntniß, die *fides implicita* zu einem *dogma explicitum*. Treffend nennt daher der heil. Chrysostomus den Petrus *τὸ στόμα τῶν ἀποστόλων*.

V. 17.: „Jesus aber antwortete und sprach zu ihm: Selig bist du Simon, Jonas' Sohn! denn Fleisch und Blut hat es dir nicht geoffenbart, sondern mein Vater der im Himmel ist." — *Βαριωνᾶ* entspricht dem aramäischen בַּר־יוֹנָה, „Sohn des Jonas" oder Johannes (vgl. Joh. 1, 43. 21, 15 ff.). Jesus redet hier seinen Apostel an mit dem Namen, unter welchem dieser der Erde angehörte, im Gegensatze zu dem Namen, welchen er ihm bei seiner Berufung (Joh. 1, 42.) gegeben, und dessen hohe Bedeutung für das messianische Reich er ihm gleich kund thun will. Es ist also *Βαριωνᾶ* nicht bloß, wie Einige (Meyer, Arnoldi) glauben, eine feierlich umständliche Anrede, um die Wichtigkeit der folgenden Aussage hervorzuheben. Man vergleiche die Entgegenstellung der geänderten Namen Abram und Abraham (1 Mos. 17, 6.), Jakob und Israel (1 Mos. 32, 28.). Mit der Benennung als „Simon, Jonas' Sohn" correspondirt der folgende Ausdruck *σὰρξ καὶ αἷμα*, welcher dem rabbinischen בָּשָׂר וָדָם entspricht. Viele nehmen denselben zwar bloß als umschreibenden Ausdruck für „Mensch" überhaupt mit dem Nebenbegriffe der Schwäche, so daß der Sinn wäre: „Nicht irgend ein schwacher Mensch *(mortalium ullus)* hat dir dieses geoffenbart, sondern u. s. w."; und allerdings hat die Formel auch diese Bedeutung, vgl. Gal. 1, 16. Eph. 6, 12. Allein ohne Zweifel ist hier *σὰρξ καὶ αἷμα* auf die sinnliche Natur (vgl. 1 Kor. 15, 50.), näher auf die natürlich-menschliche Erkenntniß des Apostels im Gegensatze zu der Offenbarung von Oben zu beziehen. Hiernach will der Herr sagen: „Du hast als Simon, Jonas' Sohn, ein offenes Bekenntniß über mich abgelegt, welches du jedoch nicht aus deiner natürlichen Erkenntniß geschöpft hast, sondern welches dir von meinem himmlischen Vater mitgetheilt ist. Und eben, weil du der erleuchtenden Gnade von Oben dein Herz geöffnet hast und so das Organ der göttlichen Offenbarung geworden bist, preise ich dich selig, und zwar selig als den von mir im Anfang erkorenen und nun vom himmlischen Vater bestätigten Fels und Schlüsselträger meiner Kirche (V. 18. 19.)." Daß Jesus ein mächtiger Prophet sei, diese allgemeine Ueberzeugung des Volkes (V. 14.), ergab sich ganz natürlich aus den Wundern Jesu und aus seiner Lehre (7, 28 f.), konnte somit auf dem Wege der

Natur durch unmittelbare Augen- und Ohrenzeugenschaft erlangt werden; die volle Erkenntniß der Wahrheit aber, daß Jesus der Messias, ja daß er der Sohn Gottes sei, und das entschiedene Bekenntniß dieser Wahrheit konnte nur aus einem durch die Gnade geweckten Glauben entspringen.

V. 18 f.: „Aber auch ich sage dir: Du bist „Fels" und auf diesen Felsen werde ich mir die Kirche bauen, und die Pforten der Unterwelt werden ihr nicht überlegen sein." — Man beachte hier zunächst das nachdrückliche *κἀγώ*. Petrus hatte eben den anerkennenden Ausspruch gethan: *σὺ εἶ ὁ Χριστός κ. τ. λ.;* nun thut auch Jesus seinerseits, um jenes offene Bekenntniß zu belohnen, den anerkennenden Ausspruch: *σὺ εἶ πέτρος κ. τ. λ.* Im Griechischen heißt sowohl *πέτρος* als auch *πέτρα* „Stein, Fels". Da der Herr Aramäisch sprach, so bediente er sich ohne Zweifel in beiden Versgliedern des entsprechenden Wortes כֵּיפָא und sagte: „Du bist Kepha und auf diesem Kepha werde u. s. w." Der griechische Uebersetzer des Matthäus hat aber im ersten Versgliede das Maskulin. *πέτρος* gesetzt, weil natürlich diese Form zum griechischen Namen des Apostels geworden war. In dem zweiten Versgliede dagegen hat er die Femininform *πέτρα* gewählt, weil es hier nicht auf den Namen, sondern auf den sachlichen Sinn d. i. auf die in der Person des Apostels in concreto dastehende Felsennatur ankam, welche den Bau der Kirche tragen konnte und sollte. So Meyer. Aehnlich auch Maldonat: „Petrus, quia vir erat, non *Petra* feminino sed *Petrus* masculino nomine vocandus erat. Secundo autem loco, ubi de aedificii fundamento agebatur, non *Petrum* sed *Petram* dixit, quamvis idem utrumque nomen significaret, quia in ejusmodi aedificiis nomen petrae femininum magis est usitatum." Uebrigens weiset das *σὺ εἶ Πέτρος* zurück auf das *σὺ κληθήσῃ Πέτρος* bei der ersten Berufung des Apostels Joh. 1, 43., und der Herr will sagen: Du bist wirklich, was der dir damals beigelegte Name besagt, ein Fels. — In *ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ* hat *ταύτῃ* den Nachdruck, und es kann dieses Demonstrativum nur auf das vorhergehende *Πέτρος* hinweisen: „und auf keinen andern, als diesen ebengenannten Felsen." Durchaus verfehlt und wider alle Grammatik ist es, wenn ältere protestantische

Ausleger aus blinder Polemik gegen die katholische Lehre vom Primate behaupten, Jesus habe bei ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ auf sich hingezeigt: „auf diesen Felsen d. i. auf mich werde ich bauen." Nicht mißzuverstehen ist es auch, wenn viele Väter sagen, unter πέτρα sei der Glaube Petri, sein Bekenntniß gemeint. Wie diese Behauptung zu nehmen sei, zeigt Maldonat treffend an einem Ausspruche des h. Ambrosius. Dieser Vater sagt nämlich, nicht der Körper des Petrus, sondern sein Glaube sei auf den Wassern gewandelt. Damit hat doch Ambrosius gewiß nicht das leibliche Wandeln Petri auf den Wellen läugnen wollen; vielmehr hat er nur sagen wollen: Petrus wandelte auf dem Wasser kraft seines Glaubens. So auch hier. Der Glaube Petri oder sein Bekenntniß ist Fels der Kirche, das soll heißen: Petrus ist Fels der Kirche kraft seines Glaubens oder seines Bekenntnisses. Das hinzeigende ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ nach dem ebengesagten σὺ εἶ Πέτρος kann nur den Apostel selbst meinen, wie ihn auch das folgende καὶ δώσω σοι meint. — In οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλ. steht μου mit Nachdruck vor dem Nomen regens: „Die mir angehörige Kirche, die Kirche, welche zu gründen ich gekommen bin" (vgl. Joh. 11, 32.). Das Wort ἐκκλησία, welches in den Evangelien nur hier und 18, 17., häufig aber in den Briefen Pauli vorkommt, entspricht dem hebr. קָהָל, wodurch im A. T. die Versammlung des israelitischen Volkes überhaupt bezeichnet wird. Im N. T. bezeichnet es die Gemeinschaft aller an Christus Glaubenden, den Verein der Gläubigen, das Reich Gottes auf Erden in seiner äußern Erscheinung, die christliche Kirche. Durch οἰκοδομήσω wird die christliche Gemeinde nach einem im N. T. häufig vorkommenden Bilde (vgl. 1 Kor. 3, 10 f. Eph. 2, 19 ff. Gal. 2, 9. 1 Petr. 2, 4 f. u. ö.) als Gebäude dargestellt, wovon hier Christus sich selbst als Baumeister, den Petrus aber als Fundament bezeichnet, auf welchem das Gebäude sich unzerstörbar erheben soll. Daß hier dem Petrus der Primat unter den Aposteln zuerkannt sei, sind selbst protestantische Ausleger (z. B. Meyer) unbefangen genug zuzugestehen. Auch müssen sie einräumen, daß Petrus in der Folge faktisch immer als Primas im Kreise der Apostel aufgetreten — so bei der Wahl eines neuen Apostels (Apstg. 1, 15 ff.), so am ersten Pfingstfeste (Apstg. 2,

12 ff.), so auf dem Apostelconcile zu Jerusalem (Apstg. 15, 1 ff.) — und von diesen auch als solcher anerkannt worden sei (vgl. Matth. 10, 2. Gal. 1, 18. 2, 7. 8.). Nur wollen sie diesen Primat auf die Person des Petrus beschränkt wissen und läugnen dessen Uebergang auf die römischen Bischöfe. Allein ganz mit Unrecht. Denn sollte die Kirche Christi fortdauern, so mußte auch das Fundament, worauf sie ruht, für immer bleiben; Petrus mußte bis zum Ende der Tage fortleben, und er konnte dieß nur in seinen rechtmäßigen Nachfolgern, den römischen Bischöfen.*) Treffend Sylveira: „Si hoc tantum esset dictum personae Petri, mortuo Petro extincta esset ecclesia; nam destructo fundamento destruitur res." Noch klarer erhellt dieß, wenn wir die folgenden Worte: *καὶ πύλαι ᾅδου κ. τ. λ.*, hinzunehmen. Unser Heiland sagt nicht bloß, Petrus sei der Fels, auf welchen die Kirche gegründet werden solle, sondern zudem auch, daß diese Kirche in Folge dieses Fundamentes unüberwindlich und unvergänglich sein werde. Wird also das Fundament weggenommen, so hört ebendamit ihre Festigkeit auf, sie stürzt zusammen. — Noch ist hier zu bemerken, daß die Apostel bisweilen sich selbst als Baumeister und Christum als das Fundament der Kirche bezeichnen. So sagt Paulus 1 Kor. 3, 10 f.: „Als ein weiser Baumeister habe ich das Fundament (der christlichen Gemeinde) gelegt . . .; denn ein anderes Fundament kann Niemand legen, als das schon gelegt ist, welches ist Jesus Christus." Vgl. Eph. 2, 19. 1 Petr. 2, 4 f. Wir haben also zwei Fundamente der Kirche: Christus und Petrus. Dieser scheinbare Widerspruch löset sich leicht, wenn wir den Doppelcharakter der Kirche als einer sichtbaren, leiblichen und zugleich unsichtbaren, geistigen Gemeinschaft der Gläubigen in's Auge fassen. Treffend Schegg: „Erbauet Christus die Kirche, so muß er sie als ein sichtbares und ewig dauerndes Haus auf

---

*) Daß Petrus die römische Kirche gestiftet und als erster Bischof dieser Kirche daselbst den Martyrertod erlitten habe, darüber s. Döllinger Christenth. und Kirche S. 95 ff. 303 ff. Dieser sagt ebendaselbst S. 313.: „Daß Petrus in Rom gewirkt hat, ist eine so vollständig bezeugte, so tief in die älteste christliche Geschichte eingreifende Thatsache, daß demjenigen, der dieß als eine Dichtung verwirft, folgerecht die ganze älteste Geschichte der Kirche in Dichtung sich auflösen oder doch völlig unsicher werden muß."

einen ebenso sichtbaren und ewig dauernden Grund bauen. Dieser aber ist nicht Er, da er zur Rechten seines Vaters im Himmel thront, sondern Petrus. Erbauet hingegen Petrus oder ein anderer Apostel d. i. erbauet der Apostolat die Kirche, so kann er die Kirche nur auf Christus gründen; sonst hörte sie auf, die Kirche Christi zu sein. Wenn nun der Apostolat die Kirche auf Christus, Christus aber die Kirche auf Petrus gründet, so folgt, daß wir in die geistige Gemeinschaft mit Jesus Christus nur durch die sichtbare Gemeinschaft mit Petrus gelangen." — Von den folgenden Worten: *καὶ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς*, gibt es zwei Haupterklärungen, die in ihrem letzten Sinne allerdings wieder zusammentreffen, in der Deutung des Einzelnen aber weit von einander abweichen. Die älteste und gewöhnlichste Erklärung nimmt *ᾅδης* in der Bedeutung von Hölle, insofern dieses Wort speciell den Aufenthaltsort der Teufel und der Verdammten bezeichnet, und faßt den Ausdruck *πύλαι ᾅδου* entweder als bloße Umschreibung von *ᾅδης*, sich dafür auf Stellen wie Ps. 86, 2.: „Es liebt der Herr die Thore Sion's mehr als alle Sitze Jakob's" (vgl. 1 Mos. 22, 17. 24, 60.) berufend, oder metonymisch als Bezeichnung der feindlichen Anschläge und Mächte der Hölle. Für letztere Deutung beruft man sich entweder auf die Sitte der Orientalen unter den Thoren ihre Raths- und gerichtlichen Versammlungen zu halten und dort die Besatzung der Stadt zu versammeln, oder man denkt sich die Sache so, daß aus den geöffneten Thoren alle Ungethüme der Hölle losgelassen werden (vgl. Offenb. 9, 1 ff.). Endlich das Verbum *κατισχύειν τινός* nimmt man in der Bedeutung von „überwältigen, bezwingen." Dann wäre der Sinn des Ganzen: „So unerschütterlich fest werde ich meine Kirche über diesem Felsen erbauen, daß selbst alle feindliche Macht der Hölle, welche wider sie ankämpft, dieselbe nicht überwältigen und zerstören wird." Allein *κατισχύειν* mit dem Genitiv heißt gewöhnlich „die Obmacht haben, überlegen sein", wohingegen es im Sinne von „überwältigen, besiegen" gewöhnlich mit dem Accusativ steht (s. Passow, Lexik.). Maldonat will *κατισχύειν*, *praevalere* (Vulg.), im Sinne von „Widerstand leisten", fassen. „So fest und stark soll meine auf dem Felsen erbaute Kirche sein, daß selbst die festen Thore der Hölle ihr nicht werden Widerstand leisten können, daß sie selbst die feste Höllenburg ein-

nehmen wird." Allein abgesehen davon, daß *κατισχύειν* unmöglich in der Bedeutung von *resistere* gefaßt werden kann, so ginge nach dieser Deutung die Metapher von einem Gebäude ganz verloren, und es träte statt dessen ganz plötzlich und unmotivirt das Bild von einer angreifenden Macht ein. Entscheidend aber spricht gegen beide Deutungen, daß das Wort *ᾅδης* im N. T. nie, auch Luk. 16, 23. nicht, direkt die Hölle, diese speciell als Ort der Verdammten betrachtet, sondern überall die Unterwelt, das Todtenreich, den Scheol bezeichnet (vgl. 11, 23. Apstg. 2, 27. u. ö.). Daher auch die häufige Verbindung von *θάνατος* und *ᾅδης* (vgl. Offenb. 1, 18. 20, 13. 14. u. ö.). Vorzuziehen ist daher die andere Erklärung, welche *ᾅδης* im Sinne von „Unterwelt überhaupt, Scheol", und *κατισχύειν* in der Bedeutung von „überlegen, stärker sein" nimmt. Der Ausdruck *πύλαι ᾅδου*, der sich häufig schon bei Homer und den griechischen Tragikern als Umschreibung des Todes findet (Hom. Il. 5, 646. 9, 312. Od. 14, 156. Aesch. Ag. 1291. Eur. Hec. 1.), beruht auf der bildlichen Vorstellung vom Hades als einer Burg mit mächtigen, festen Thoren. Man kann hier vergleichen den hebräischen Ausdruck שַׁעַר הַמֶּלֶךְ, „Thor des Königs" (1 Chron. 9, 18.), welcher zunächst das große Thor morgenländischer Königsburgen, dann die Königsburg, das Serail selbst bezeichnet. Diese Hadesburg nun bezwingt alle Menschen, sie nimmt alle in sich auf und schließt hinter Jedem ihre festen Thore, so daß Niemand aus ihr wieder zum Lichte der Oberwelt zurückkehren kann (vgl. Job 38, 17. Jes. 38, 10. Ps. 107, 18. Weish. 16, 13.). Nach dieser Fassung ist der Vergleichungspunkt die Stärke, Festigkeit und Dauerhaftigkeit, und es ergibt sich der schöne Sinn: „Auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen so stark, fest und dauerhaft, daß selbst die Thore des Todtenreiches nicht stärker und dauerhafter sein werden als sie *(non praevalebunt adversus eam*, Vulgata), jene festen und mächtigen Thore, die doch erst am Ende der Tage, wo der Hades seine Todten wieder herausgeben muß, brechen werden", d. h. mit andern Worten und ohne Bild: Die auf Petrus gegründete Kirche soll auch den Tod überdauern, soll fortbestehen bis dahin, wo Christus in ihr auch den letzten Feind, den Tod, wird überwunden haben und wo es heißen wird: „Wo ist, o Tod, dein Sieg? Wo ist,

o Tod, dein Stachel?" (Hos. 13, 14. vgl. 1 Kor. 15, 55.) — also bis zur Wiederkunft Christi und allgemeinen Auferstehung der Todten. In dieser Verheißung des Herrn, daß seine Kirche fortbestehen werde bis zum Ende der Tage, liegt allerdings implicite auch ausgesprochen, daß alle höllischen Mächte, die hienieden gegen sie anstürmen, dieselbe nicht überwinden und zu Grunde richten werden. Nur liegt dieses nicht direkt darin ausgedrückt, wie die zuerst angegebene Deutung will. — Dem weltgeschichtlichen Momente entspricht die Feierlichkeit und Großartigkeit des Ausdrucks.

V. 19 f.: „Und geben werde ich dir die Schlüssel des Himmelreiches; und was du irgend gebunden haben wirst auf der Erde, wird gebunden sein im Himmel, und was du irgend gelöset haben wirst auf der Erde, wird gelöset sein im Himmel." — Der Ausdruck βασιλεία τῶν οὐρανῶν bezeichnet im Grunde dasselbe, was das vorhergehende Wort ἐκκλησία ausdrückt; nur bezeichnet letzteres die Kirche mehr nach ihrer äußern, zeitlichen Seite betrachtet, während in βασιλεία τ. οὐρ. mehr die unsichtbare, ewige Seite derselben ausgedrückt liegt. Das dem οἰκοδομήσω V. 18. entsprechende Bild von einem Gebäude oder Hause wird auch hier noch festgehalten; in Betreff des Petrus wechselt aber die bildliche Vorstellung. Wurde dieser eben als das Fundament der sichtbaren Kirche bezeichnet, so erscheint er hier als der Verwalter, als der οἰκονόμος der Kirche und ihrer geistlichen Schätze. Die Uebergabe der Schlüssel eines Hauses galt nämlich von jeher als Symbol der Ausstattung mit der höchsten Vollmacht, über das Haus und seine Bewohner zu schalten, dasselbe zu beaufsichtigen, zu regieren, zu bestimmen, ob Jemand in dasselbe aufgenommen werden solle oder nicht u. s. w. So heißt es Jes. 22, 22.: „Und ich (Jehova) will den Schlüssel des Hauses David's auf seine (des Messias) Schultern legen; und er wird öffnen und Niemand wird schließen, und er wird schließen und Niemand wird öffnen" (vgl. Offenb. 1, 18. 3, 7. 9, 1. 10, 1.). Aus dieser höchsten Verwaltungs- und Regierungsvollmacht hebt der Herr in καὶ ὃ ἐὰν δήσῃς κ. τ. λ. noch die gesetzgebende und richterliche Gewalt besonders hervor. Die beiden Ausdrücke δέειν und λύειν nämlich, den rabbinischen אסר und התיר entsprechend, bezeichnen nach damals gangbarem jüdischen Sprach-

gebrauche zunächst allerdings nur: „verbieten und erlauben" (s. Lightfoot S. 378 f. Wetstein z. u. St.), also die gesetzgebende Gewalt; allein da die gesetzgebende Gewalt ohne die richterliche nicht bestehen kann, jene von selbst diese mit einschließt, so haben die beiden Ausdrücke auch die Bedeutung von „verurtheilen, lossprechen." Und da es sich hier um eine Gewalt für „das Reich der Himmel" handelt, so umfaßt diese Binde- und Lösegewalt sowohl die Lehre als auch das Leben, also: die Entscheidung in Glaubensfragen, die Handhabung der Disciplin und die kirchliche Gesetzgebung, endlich die richterliche Gewalt über die Gewissen, das Behalten und Vergeben der Sünden. Alles, was Petrus in diesen Punkten „auf Erden" d. i. in der sichtbaren Kirche thun wird, das soll sofort (*ἔσται δεδεμένον*, Ausdruck der vollendeten Thatsache) „im Himmel" d. i. vor Gott Gültigkeit haben; er soll also der sichtbare Stellvertreter Gottes auf Erden sein. Es wird mithin hier dem Petrus der Primat, nicht bloß der Ehre, sondern der Machtvollkommenheit über die ganze Kirche, also auch über die übrigen Apostel, verheißen. Wenn nun unten 18, 18. der Herr allen Aposteln zusammen die Binde- und Lösegewalt verheißt, so thut das dem Primate des Petrus keinen Eintrag; denn daß Christus hier dem Petrus allein verheißt, was er dort Allen gemeinschaftlich verkündet, zeigt deutlich, daß die Apostel ihre bezügliche Gewalt, die sie allerdings ebenfalls unmittelbar von Christo empfangen werden, nur mit und unter der obersten Leitung des Petrus und in ununterbrochener Einheit mit demselben verwalten sollen. Petrus soll also nicht der Primus inter pares, sondern der *Primus inter omnes* sein. — Wenn Einige (Chrysost., Erasmus, Maldonat u. A.) *δεῖν* und *λύειν* bloß von dem Behalten und Vergeben der Sünden verstehen wollen, so legen sie willkürlich diesen beiden bildlichen Ausdrücken einen zu engen Begriff unter. Ebenso auch, wenn Andere sie bloß auf das Ausschließen aus der Kirche und auf das Zulassen zu derselben beziehen, so daß der Tropus von dem Zu- und Aufbinden der Thüren bei den Alten hergenommen wäre. — Fassen wir nun das Ganze kurz zusammen, so verheißt der Herr hier dem Petrus, daß er ihn zum Fundamente, zum Stütz- und Einheitspunkte seiner Kirche, zu seinem ersten Bevollmächtigten in derselben und zum obersten Verwalter ihres Gnaden- und Wahrheitsschatzes, endlich zum

höchsten Gesetzgeber und Richter in derselben machen wolle. Und was der Herr hier verhieß, das erfüllte er nach seiner Auferstehung Joh. 21, 15—18., wo er dem Petrus, nachdem dieser dreimal seine Liebe zu Jesu bekannt hatte, das Oberhirtenamt in seiner Kirche übertrug. So ward das Bekenntniß des Glaubens mit der Verheißung, das Bekenntniß seiner Liebe mit der Erfüllung des Verheißenen belohnt.

V. 20.: „Dann gebot er den Jüngern, daß sie es Niemanden sagten, daß Er der Messias sei." — Zu διαστέλλεσθαι im Sinne von „Auftrag geben, gebieten", vgl. Apstg. 15, 24. Hebr. 12, 30. Ueber ἵνα zur Umschreibung des Infinitivs s. Win. S. 299. Das αὐτός hat den Nachdruck: „daß er, und kein Anderer der Messias sei", oder: „daß er der Messias selbst, und nicht etwa ein Vorläufer desselben (vgl. V. 14.) sei." Ueber den Grund dieses Verbots s. zu 8, 4. Erst nach dem Leiden und nach der Auferstehung ihres Meisters sollten die Apostel von seiner Messianität öffentliches Zeugniß ablegen (17, 9.) und Prediger des vollbrachten Erlösungswerkes für alle Völker werden (Apstg. 3, 15 ff.). Für jetzt sollten sie noch lernen und ihren eigenen Glauben zu befestigen suchen, da diesem noch harte Prüfungen bevorstanden (V. 21 ff.).

III. Jesus kündigt zum ersten Mal sein Leiden an, V. 21—28. Vgl. Mark. 8, 31 — 9, 1. Luk. 9, 22—27.

V. 21.: „Von da an begann Jesus seinen Jüngern zu zeigen, daß er müsse hingehen nach Jerusalem und Vieles leiden von den Aeltesten und Oberpriestern und Schriftlehrern, und getödtet werden und am dritten Tage auferstehen." — ἀπὸ τότε (vgl. 4, 7.), „von da an", als nämlich Petrus als Repräsentant aller Apostel seinen Glauben an Jesum als den Messias und Sohn Gottes fest und offen bekannt hatte, fing Jesus an in deutlicher und ausführlicher Rede (δεικνύειν) von seinem Leiden zu sprechen, welches er früher nur dunkel und kurz angedeutet hatte (Joh. 2, 19. 3, 13.). Denn jetzt erst waren die Jünger fähig diese harte Glaubensprüfung zu bestehen; sie waren aber auch dieser vorläufigen Hinweisung auf das Leiden und den Tod bedürftig, damit ihr Glaube geläutert und von den falschen irdischen Messiashoffnungen allmählich gesäubert werde. — Das δεῖ drückt die Nothwen-

digkeit des göttlichen Rathschlusses aus: Jesus mußte sterben, weil er nach dem ewigen Rathschlusse seines himmlischen Vaters nur durch den Tod die Erlösung der Menschheit vollbringen und zur Verherrlichung seiner eigenen menschlichen Natur gelangen sollte (vgl. 26, 54. Luk. 24, 26.). Die Bezeichnung des Synedriums nach seinen einzelnen Klassen als πρεσβύτεροι, ἀρχιερεῖς und γραμματεῖς (s. zu 2, 4.) hat hier etwas Feierliches (Meyer). — Mit dieser so klaren und bestimmten Vorhersagung Jesu, daß er am dritten Tage auferstehen werde, scheint Vielen das spätere Verhalten seiner Jünger unvereinbar. Wie konnten, fragt man, diejenigen, welche diese Worte gehört hatten, später durch den Tod ihres Herrn so ganz entmuthigt werden, seine Erweckung gar nicht erwarten, daher den Leichnam einbalsamiren, keine Hoffnung blicken lassen, das leere Grab sich nicht zu deuten wissen, die Nachricht von der Erscheinung des Erstandenen als fabelhaft betrachten und theilweise selbst an seiner Person Zweifel hegen u. s. w.? Daß Mark. 9, 32. ausdrücklich zu diesen Worten bemerkt: „Aber sie (die Jünger) verstanden die Rede nicht und scheueten sich ihn zu fragen“, will man nicht gelten lassen, und behauptet gradezu, die Worte seien so bestimmt und klar, daß sie verstanden werden mußten. Man nimmt daher an, „daß Jesus seine Auferstehung in dunklerer, unbestimmterer Weise, die nicht nach ihrem wahren Sinne gefaßt wurde, angedeutet, und daß erst *ex eventu* die klare und bestimmte Form, in welcher die Auferstehungs-Weissagung vorliegt, in der Tradition sich ausgeprägt habe.“ So Meyer. Allein wenn wir bedenken, daß die Jünger des Herrn, wie die Meisten ihrer Volksgenossen, in glänzenden Messiashoffnungen befangen waren, so begreifen wir leicht, daß sie das „getödtet werden und am dritten Tage wieder auferstehen“ entweder bildlich verstanden, oder nahmen sie, wie gleich Petrus, das „getödtet werden“ wörtlich, sie dieses mit ihrer sonstigen Ansicht von Jesu als dem Messias nicht zu reimen wußten. Als daher die hier vorher verkündete Katastrophe wirklich eintrat, als sie ihren geliebten Meister den Tod eines gemeinen Verbrechers am Kreuze sterben und ihn darauf begraben sahen, da brach plötzlich ihre ganze Gedankenwelt zusammen, und je glänzender und kühner früher ihre Hoffnungsträume gewesen waren, desto muthloser und verzagter wurden sie jetzt. Sie gaben nun Alles verloren; dumpfer Schmerz

verdunkelte ihr Gemüth, daß sie auch dieser tröstlichen Worte des Herrn nicht gedachten oder denselben keinen Glauben schenkten. Erst nachdem sie sich von der Auferstehung Jesu völlig überzeugt hatten, tauchten diese Weissagungsworte in ihrem Gedächtnisse wieder auf und wurden von ihnen verstanden. Vgl. Joh. 2, 22.

V. 22 f.: „Und Petrus nahm ihn zu sich (d. i. zog ihn auf die Seite, um vertraulich mit ihm zu sprechen) und begann ihm Vorhalt zu machen, indem er sprach: Gott behüte, Herr! sicherlich wird dir dieses nicht begegnen.“ Zu ἤρξατο bemerkt Meyer treffend: Petrus begann nur; denn Jesus ließ ihn mit seinen tadelnden Vorstellungen nicht ausreden, sondern wandte ihm nach den ersten Aeußerungen den Rücken zu u. s. w. — ἵλεώς σοι scil. ἔστω ὁ Θεός, eigentlich: „Gott sei dir gnädig!“ — Eben hatte Petrus aus höherer Eingebung Worte der Wahrheit gesprochen; jetzt redet aus ihm „Fleisch und Blut“, sinnliche Liebe zu Jesu und kühne Zuversicht auf eigene Kraft. Daher V. 23.: „Er aber wandte sich um und sprach zu Petrus: Weiche zurück hinter mir Satan! mein Aergerniß bist du, weil du nicht im Sinne hast, was Gottes, sondern was der Menschen ist.“ — Die Lesart wechselt zwischen σκάνδαλόν μου εἶ, σκάνδ. μοι εἶ, σκ. εἶ ἐμοῦ; erstere ist am meisten verbürgt. Dem Wechsel im Affekte des Petrus entspricht der Wechsel des Zeugnisses Jesu: eben, wo der Apostel das Organ der Offenbarung des himmlischen Vaters gewesen, hatte der Herr ihn „selig“ gepriesen und ihm den Primat in seiner Kirche verheißen; jetzt, wo er ungefragt, mithin auch unberufen und ohne Gnadenbeistand bloß nach persönlichem Ermessen und Interesse in den ewigen Rathschluß göttlicher Weisheit eingreifen will, wird er von Jesu „Satan“ d. i. Widersacher gescholten, insofern der Satan der Widersacher aller göttlichen Heilsrathschlüsse ist, und Petrus, wenn auch unbewußt, ihm nachahmt. Jesus nennt den Apostel sein „Aergerniß“, weil er den höchsten Zweck seiner Menschwerdung, seinen Sühnetod, verhindern will, mithin nicht die göttlichen Heilspläne beachtet, sondern bloß menschliches Interesse, dem allerdings kein leidender, sondern ein siegender und herrschender Messias entspricht, im Auge hat. — Mit Unrecht haben viele protestantische Ausleger aus dieser Stelle ge-

gen den Primat Petri Schlüsse gezogen. Grade weil Jesus dem Petrus eine so hohe Stellung verheißen hatte, sprach er mit solcher ernsten Strenge gegen ihn, um anzudeuten, daß er künftig als Oberhaupt der Kirche nicht den blinden Trieben seines Fleisches und Blutes, sondern den höhern Eingebungen der Gnade folgen müsse. Noch immer war in Petrus viel fleischliches Wesen, das der strengen Zucht bedurfte, um ihn so allmählich zu seiner bevorzugten Stellung zu erziehen.

V. 24 ff.: „Dann sprach Jesus zu seinen Jüngern: Wenn Jemand mir nachgehen (d. h. mein Jünger sein, vgl. 4, 19.) will, so verläugne er sich selbst und nehme sein Kreuz auf und folge mir." — Die Gedankenverbindung mit dem Vorhergehenden ergibt sich leicht: Wer, wie eben Petrus, seinen sinnlichen Eingebungen folgend, dem Opfertode Christi hindernd entgegentreten will, der ist sein Widersacher, sein Satan; wer aber ein wahrer Jünger Jesu sein will, der muß umgekehrt zuerst das eigene natürliche Selbst verläugnen, die Eigenliebe und die sinnlichen Triebe in sich bekämpfen; der muß ferner das Kreuz d. i. die Leiden, welche ihm auferlegt werden (vgl. 10, 38.), und, wenn es sein muß, selbst den Tod geduldig übernehmen; der muß endlich „Christo nachfolgen" d. h. die Selbstverläugnung und Kreuztragung um Christi willen und wie Christus in freiwilligem Gehorsam gegen den himmlischen Vater üben, so daß er mit Paulus (Gal. 6, 14.) sagen kann: „Von mir sei es ferne, mich zu rühmen, als nur des Kreuzes unsers Herrn Jesu Christi, durch welchen mir die Welt gekreuziget ist und ich der Welt." — V. 25 s. zu 10, 39. — V. 26. Also auch das Leben, das höchste aller irdischen Güter, muß man um Jesu willen zu opfern bereit sein: „Denn was wird es einem Menschen nützen, wenn er die ganze Welt gewonnen, aber seine Seele eingebüßt (d. h. sich für das wahre, höhere Leben unfähig gemacht) haben wird, also für das Himmelreich todt ist? oder was wird ein Mensch geben als Entgelt seiner Seele?" d. h. womit wird er seine Seele, wenn er sie einmal eingebüßt haben wird, wieder einlösen können? Der Sinn ist: mit allen irdischen Gütern kann der Mensch das Heil seiner Seele nicht erkaufen.

V. 27 f. Ueber die Rettung oder den Verlust der Seele aber wird entschieden werden im Gerichte, welches Christus sicher

bei seiner glorreichen Wiederkunft halten wird: „Denn es wird der Sohn des Menschen kommen in der Glorie seines Vaters (d. i. in demselben Glanze, worin Gott im Himmel thronend gedacht wird, vgl. Ps. 103, 1 f.), sammt seinen Engeln (s. zu 24, 31. vgl. 13, 41.), und dann wird er vergelten einem Jeglichen nach seinem Thun" d. i. nach seinem gesammten sittlich-religiösen Wandel. — V. 28. Und diese Wiederkunft Christi und somit auch das Gericht stehen nahe bevor: „Wahrlich sage ich euch, es sind einige hier Stehende, welche sicherlich nicht (οὐ μή) schmecken werden den Tod, bis sie gesehen haben den Sohn des Menschen kommen in seiner Königsherrschaft." — Tischend. hat mit Recht nach E. F. G. H. V. X. *Δ.* al. *τινες ὧδε ἑστῶτες* aufgenommen. Die Lesart Lachmanns *τινες τῶν ὧδε ἑστώτων* ist zwar auch stark verbürgt (durch B. C. D. L. S. Sinait. Minusk. und viele Väter), aber wahrscheinlich aus Mark. 9, 1. Luk. 9, 27. eingebracht. Der Ausdruck *γεύεσθαι θανάτου* = טָעַם הַמָּוֶת bedeutet nichts anders als „sterben"; der Tod ist versinnlicht als ein bitterer Trank, den Jeder kosten muß. — Statt „bis sie gesehen haben den Sohn u. s. w." hat Mark. 9, 1.: „bis sie gesehen haben das Reich Gottes gekommen in Kraft", und Luk. 9, 27. bloß: „bis sie gesehen haben das Reich Gottes." Worauf gehen nun diese Worte? Viele ältere und neuere Ausleger (Hilarius, Ambros., August., Theophyl., Maldonat, Corn. a Lap., Jansen., Kistemaker) nehmen an, der Heiland habe damit auf seine bald darauf folgende Verklärung auf dem Berge (17, 1 ff.) hindeuten wollen, wovon Drei seiner Jünger Augenzeugen waren. Wie Christus — so sagt man — auf dem Berge verklärt seinen auserwählten Aposteln erschien, so wird er dereinst wiederkommen zur Vollendung des Reiches Gottes; denn der verklärte Christus ist schon das Reich Gottes selbst. Die Vollendung dieses Reiches besteht nur darin, daß die Seinigen auch leiblich in diese Verklärung ihres Hauptes eingehen. Andere beziehen diese Worte auf die Ausgießung des heiligen Geistes am Pfingsttage, als womit das sichtbare Reich Gottes, die Kirche, erst in die Wirklichkeit trat. Aber wie hätte Christus da sagen können *εἰσίν τινες?* Gegen beide Erklärungen spricht der ganze Zusammenhang. Christus hat eben gesagt, er werde in Herrlichkeit umgeben von den Engeln kommen, um einem Jeg-

lichen nach seinem Thun zu vergelten. Wo ist aber bei seiner Verklärung oder bei der Ausgießung des h. Geistes von Engeln die Rede? Und wie lassen diese beiden Vorgänge sich mit einer Vergeltung in Verbindung bringen? — Offenbar weiset der Herr auf ein Gericht hin, das er über Alle halten werde; und um der Erwähnung des Gerichts größern Nachdruck zu geben, hebt er hier dessen drohende Nähe hervor: Einige von seinen jetzigen Zuhörern werden es noch erleben. Diejenigen Erklärer, welche die einzig richtige Beziehung dieser Worte auf das Gericht festhalten, trennen sich wieder in zwei Klassen, indem die Einen sie auf die herrliche Parusie Christi am Ende der Tage zum allgemeinen Gerichte und zur Vollendung seines Reiches (Meyer), die Andern aber auf die Zerstörung Jerusalems als das partielle Gericht über die Juden und auf die siegreiche geschichtliche Entwickelung des Christenthums beziehen (Wetst., Arnoldi, Schegg u. A.). Allein beide Erklärungen stoßen, einzeln für sich genommen, auf unüberwindliche Schwierigkeiten. Denn wo bleiben wir bei der ersten Beziehung mit *τινες ὧδε ἑστῶτες?* Daß selbst Christus, wie später die Apostel (vgl. 1 Kor. 15, 51 f. 1 Thess. 4, 15 ff.), seine Wiederkunft zum Gerichte, die sich doch noch viele Jahrhunderte verziehen sollte, als nahe bevorstehend geglaubt habe, dürfen wir doch wegen der hypostatischen Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur in ihm nicht annehmen. Und bei der alleinigen Beziehung auf die Zerstörung Jerusalems, welche allerdings Viele von den Zeitgenossen Christi und auch Mehrere aus dem Apostel- und Jüngerkreise (z. B. Johannes der Evangelist) noch erlebten, wissen wir mit den vorhergehenden Worten: *ἔρχεσθαι ἐν τῇ δόξῃ - - μετὰ τῶν ἀγγέλων - - ἀποδώσει ἑκάστῳ*, nichts anzufangen. Wir müssen also hier, ebenso wie oben 10, 23., und wie noch deutlicher unten Kap. 24. erhellen wird, beide Beziehungen vereinen; nur dann passen die verschiedenen Züge zusammen und lassen die einzelnen Ausdrücke ohne Zwang sich erklären. Jerusalem war der theokratische Mittelpunkt des Judenthums; mit dem Untergange dieser Stadt ging auch das Judenthum als solches unter. Der Tag der Zerstörung Jerusalems war in Wahrheit ein Tag der Parusie des Herrn; er bezeichnet den ersten epochemachenden Akt der Herrscher- und Richtergewalt Christi in dem großen Drama der Geschichte seines Reiches. Mit ihm schloß

eine der gerechten Vergeltung anheimgefallene Vergangenheit und begann die neue, alleinige Reichszeit der Kirche. Den letzten entscheidenden Akt in diesem Drama bildet die glorreiche Wiederkunft Christi am Ende der Tage, wo über die ganze Vergangenheit und über alle Feinde des Reiches Gottes Gericht gehalten wird, und wo die Kirche in ihre Vollendungszeit eintritt. Da nun die Zerstörung Jerusalems, das partielle Gericht über das Judenthum, mit dem allgemeinen Gerichte Ein Ganzes bildet, erstere ein Vorspiel und Vorbild des letztern ist, so vermischt der Herr in seinen prophetischen Reden häufig Beides, und gibt einzelne Züge an, die buchstäblich genommen nur auf das Eine oder auf das Andere gehen.

§. 16. Die Verklärung Jesu. Wunder.

17, 1 — 27.

I. Die Verklärung Jesu, V. 1—13. Vgl. Mark. 9, 2—13. Luk. 9, 28—36. 2 Petr. 1, 17 ff.

Die Verklärung Jesu auf dem Berge wird uns von vier Berichterstattern einfach als ein äußeres Faktum mit seinen verschiedenen Nebenumständen berichtet. Wir haben also gar keinen Grund, dieselbe mit einigen ältern und neuern Auslegern für eine bloß innere Vision (Tertull. adv. Marc. 4, 22., Herder, Gratz) oder ein Traumgesicht (Gabler, Kuinoel, Neander) oder gar nur für eine optische Täuschung (Paulus, v. Ammon) zu halten. Abzuweisen ist auch die mythische Deutung (Schulz, Strauß), welche die Entstehung dieser Erzählung auf die Tendenz zurückführt, Moses' Verklärung in erhöheter Weise an Jesu zu wiederholen, und Jesum als die Erfüllung des Gesetzes (Moses) und der Propheten (Elias) darzustellen; ebenso auch die allegorische Ansicht (Weiße, B. Bauer), nach welcher wir hier eine von den drei Aposteln selbst herrührende bildliche Darstellung des Lichts haben sollen, welches ihnen damals über die Bestimmung Jesu, besonders über sein Verhältniß zu der alttestamentlichen Theokratie aufgegangen sei. Allein, die historische Wahrheit dieses Faktums strenge festhaltend, wollen wir dennoch den durchaus symbolischen Charakter desselben nicht in Abrede stellen: es ist die feierliche Installation Jesu als Gesetzgebers des neuen Bundes, die hier vollzogen wurde. Au-

ßerdem steht die Verklärung Jesu in genauer Beziehung zu seiner Taufe. Mit der Verklärung nämlich begann das zweite Stadium in dem amtlichen Leben des Erlösers, wie mit der Taufe das erste. Bei beiden empfing er dasselbe Zeugniß der Sohnschaft und des Wohlgefallens von Oben. Bei der Taufe erklärte er seinen freien Entschluß „alle Gerechtigkeit zu erfüllen"; bei der Verklärung redete er mit Moses und Elias von seinem Leiden und Sterben. Von der Taufe bis hierher hatte er besonders thätigen Gehorsam geübt, von jetzt an sollte er sich vorzugsweise durch leidenden Gehorsam bewähren. Und wie die Verklärung zurückweiset auf den Beginn seines Amtes und gleichsam den Ruhepunkt nach halbvollendetem Siege bildet, so weiset sie auch vorwärts auf die Vollendung desselben, auf die Auferstehung, deren Vorbild und Unterpfand sie ist (s. Kurtz, Lehrbuch der h. Geschichte, v. Gerlach). Jesus wurde vor den Augen seiner auserwählten Apostel verklärt, damit diese nicht im Glauben wankend würden, wenn sie ihn bald so tief erniedrigt und als schwachen Menschen leiden sähen, und damit er ihnen im Voraus das Ziel zeigte, wohin auch sie durch Leiden gelangen sollten.

V. 1.: „Und nach sechs Tagen nahm Jesus den Petrus und Jakobus und Johannes, den Bruder desselben, zu sich und führte sie auf einen hohen Berg allein." — Statt μεθ' ἡμέρας ἕξ bei Matthäus und Markus hat Lukas ὡσεὶ ἡμέραι ὀκτώ. Diese verschiedene Zeitangabe gründet sich auf die verschiedene Berechnung, indem Lukas den Tag der Unterredung und Verklärung mitzählte, die beiden ersten Evangelisten aber nur die dazwischen liegenden Tage ansetzten. Oder man kann auch sagen, daß Lukas, indem er ὡσεί schrieb, auf eine ganz genaue Zeitangabe verzichtete. — Jesus nahm den Petrus, Jakobus und Johannes mit, weil diese seine vertrautesten Jünger waren, und grade diese auch die Zeugen seines Leidenskampfes am Oelberg werden sollten (vgl. 26, 37 f.). — Statt εἰς ὄρος ὑψ. hat Lukas εἰς τὸ ὄρος, „auf den (bekannten) Berg." Nach der Tradition bei Cyrillus v. Jerus., Hieronym. u. A. war es der Berg Tabor (תָּבוֹר d. i. Berggipfel, Nabel), der zwei Stunden südöstlich von Nazareth liegt, von den LXX Ἰταβύριον (Jos. 19, 22.) jetzt Dschebel Tor genannt. Neuere

legen dagegen Einspruch ein, weil die Gipfelplatte dieses Berges von den Zeiten Antiochus' Magnus' (seit 218 v. Chr.) an bis auf Josephus Verschanzungen hatte, und sind der Ansicht, daß eine Höhe in der Nähe von Cäsarea Philippi (16, 13.), etwa der Panius oder Hermon, gemeint sei.

V. 2 f.: „Und er ward umgestaltet vor ihnen; und es leuchtete sein Angesicht wie die Sonne, seine Kleider aber wurden glänzend wie das Licht (Vulgata: wie der Schnee)". Nach Luk. 9, 29. geschah dieß, „während Jesus betete." Also während seine menschliche Seele, in die Gottheit sich versenkend, dem himmlischen Vater sich aufopferte, trat die Umgestaltung und Verklärung seines heiligen Leibes ein, und der Lichtglanz, der seinem Körper entströmte, theilte sich auch seinen Gewändern mit. Was bei der Auferstehung und Himmelfahrt Christi sich vollendete, das trat hier auf Augenblicke im Voraus ein: Der Lichtglanz seiner göttlichen Natur durchblitzte momentan die Hülle, in welcher sie sich sonst den Augen der Menschen verbarg, und verklärte diese; er erschien den Dreien so, wie er jetzt in seiner verklärten Menschheit zur Rechten seines Vaters thront, und wie er dereinst zum Gerichte wiederkehren wird. — V. 3.: „Und siehe! es erschien ihnen Moses und Elias, die mit ihm redeten." — Es steht der Singular ὤφθη (Tischend.), weil die beiden Subjekte einzeln gedacht werden sollen (Win. S. 460.). Also Moses und Elias, die beiden Repräsentanten des alten Bundes, Moses als der Gründer, Elias als der Wiederhersteller desselben, Moses als der Repräsentant des Gesetzes, Elias als Repräsentant der Propheten, erschienen, um dem ihre Huldigung darzubringen, auf welchen Gesetz und Propheten hingewiesen hatten, und in welchem der ganze alte Bund zu seiner Erfüllung kam. Und sie sprachen, wie Luk. 9, 31. berichtet: „über seinen Ausgang" d. i. über den Tod, den Jesus nach der göttlichen Vorherbestimmung und Voraussagung im A. T. in Jerusalem erleiden sollte. Also an den Akt der Verklärung schließen sie die Hindeutung auf die tiefste Erniedrigung, durch welche Christus als Mensch sich die bleibende Glorification auch seines Leibes verdienen sollte (vgl. Luk. 24, 26.). — V. 4.: „Petrus aber nahm das Wort (vgl. zu 11, 25.) und sprach zu Jesu: Herr, schön ist es, daß wir hier sind! Wenn du willst,

will ich hier drei Hütten machen, für dich eine und für Moses eine und für Elias eine." Naiv kindlich fügt Luk. 9, 33. hinzu: „Petrus wußte nicht, was er sagte." Es war eine Art von ekstatischem Zustande, von geistiger Trunkenheit, in welchem Petrus sich jetzt befand; er fühlt eine solche Wonne in der Nähe seines verklärten Herrn, daß er gern für immer dort bleiben möchte. Als er daher sieht, daß Moses und Elias weggehen wollen (Luk. 9, 33.), macht er, um ihr Weggehen zu verhindern, den Vorschlag drei Hütten zu bauen und so an demselben Orte ihren bleibenden Aufenthalt zu nehmen. Für sich und seine Gefährten Hütten zu bauen, daran denkt Petrus in der Fülle seiner Seligkeit nicht einmal. — Das καλόν ἐστιν ἡμᾶς ὧδε εἶναι ist dem Sinne nach soviel als: „lieblich ist unser Hiersein!" oder: „amoenus est, in quo commoremur, locus" (Fritzsche). Unpassend scheint die Erklärung, welche auf ἡμᾶς den Nachdruck legt: „Trefflich ist es, daß wir hier sind", um nämlich für euch zu längerem Aufenthalte hier Hütten herrichten zu können. Das ergäbe einen matten Gedanken.

V. 5 f. Während Petrus noch spricht, verändert sich plötzlich die ganze Scene: „Siehe, eine lichte Wolke überschattete sie; und siehe, eine Stimme aus der Wolke, die da sagte: Dieser ist mein Sohn, der geliebte, an welchem ich mein Wohlgefallen habe; ihn höret! Und als die Jünger es gehört, fielen sie auf ihr Angesicht und fürchteten sich sehr." — Das doppelte ἰδού dient zur lebhaften Einführung der bedeutsamen Momente. In ἐπεσκίασεν αὐτούς geht αὐτούς nicht auf alle Anwesenden (Clerik.), auch nicht auf die drei Jünger (Beng.), sondern auf Jesus, Moses und Elias. Also eine lichtartige Wolke läßt sich herab, und in diese tritt Jesus mit Moses und Elias ein, so daß sie in derselben wie in einem helldunklen Heiligthume eingeschlossen waren. Die Wolke war die Schechinah des alten Bundes, das Symbol der göttlichen Gegenwart, in welche auch Moses hineintrat auf dem Berge Sinai, und welche sich in die Stiftshütte und den Tempel niederließ. Die Jünger standen außerhalb der Wolke, und sie erschraken sehr, theils weil sie sich allein fühlten, getrennt von ihrem Herrn, theils weil die neue Erscheinung der Lichtwolke sie erschütterte. Aus ihrem ekstatischen Anschauen waren sie jetzt in ihre natürliche Wahrnehmungsweise zurückgetre-

ten. Aus der Wolke erscholl nun die Stimme des himmlischen Vaters, wodurch Jesus wiederholt, wie bei der Taufe, als Sohn Gottes erklärt und dann mit den Worten: αὐτοῦ ἀκούετε, zum Gesetzgeber des neuen Bundes installirt wurde. Dieses αὐτοῦ ἀκούετε, worin αὐτοῦ den Nachdruck hat, weiset zurück auf die messianische Stelle 5 Mos. 18, 5. Es liegt in diesen letzten Worten zugleich der Hauptzweck der ganzen Begebenheit angedeutet, welche, wie im Eingange bereits bemerkt ist, einen durchaus symbolischen Charakter hat. Wie Moses auf dem Berge das Gesetz empfängt, so besteigt auch Christus einen Berg, um sich dort als Gesetzgeber installiren zu lassen. Moses und Elias, die Repräsentanten des alten Bundes, erscheinen vor ihm zum Zeichen, daß der ganze alte Bund, das Gesetz und die Propheten, in ihm seine Erfüllung gefunden. Petrus will für Jeden von ihnen eine σκηνή, gleichsam eine Stiftshütte bauen, stellt also alle Drei gewissermaßen auf eine Linie; aber die göttliche Stimme erklärt Jesum für den einzigen Gesetzgeber, dem sie fortan zu gehorchen haben, und jene Beiden verschwinden (V. 8. Luk. 9, 36.).

V. 7 ff.: „Und Jesus trat hinzu und berührte sie", um ihnen zu zeigen, daß er wieder in demüthiger Knechtsgestalt bei ihnen sei (vgl. Joh. 20, 17.), und um sie zu stärken durch seine göttliche Segenskraft (vgl. Dan. 10, 9 f. Offenb. 1, 17.). „Und er sprach: Stehet auf und fürchtet euch nicht! Da sie aber ihre Augen erhoben, sahen sie Niemanden als Jesum allein." — Dann beim Herabsteigen vom Berge verbot er ihnen, von dem Gesehenen (τὸ ὅραμα = *spectaculum*, Apstg. 7, 31.) eher etwas zu sagen, als er von den Todten auferstanden sei. Er that dieß wohl zunächst aus demselben Grunde, als warum er ihnen oben (16, 20.) befahl von seiner Messiaswürde noch nicht öffentlich zu sprechen. Außerdem war dieses eine so außerordentliche Begebenheit, daß sie vor seiner Auferstehung von den Meisten nicht konnte gefaßt und verstanden werden. Nach Luk. 9, 36. gehorchten die Jünger diesem Verbote.

V. 10.: „Und es fragten ihn die Jünger und sprachen: Warum denn nun sagen die Schriftlehrer, daß Elias zuvor kommen müsse?" — Diese folgernde (οὖν) Frage der drei Apostel steht scheinbar ganz abgerissen und unmotivirt da, und man sieht nicht gleich, in welcher innern Ge-

dankenverbindung sie mit dem Vorhergehenden stehe. Meyer, dem Arnoldi u. A. folgen, beziehen οὖν auf das vorhergehende Verbot Jesu: „Mit welchem Grunde sagen denn also, da wir die geschehene Erscheinung des Elias Niemanden mittheilen sollen u. s. w., die Schriftlehrer, Elias müsse zuvor (d. i. vor dem sein Reich errichtenden Messias) auftreten? Folgt nicht aus deinem Verbote, daß dieser Lehrsatz der Gelehrten irrig sein müsse, da du uns sonst nicht über die Elias-Erscheinung zum Schweigen verweisen würdest?" Allein, wie de Wette richtig bemerkt, zu der so gefaßten Frage paßt nicht die folgende Antwort Jesu, die sich gar nicht auf die eben geschaute Erscheinung des Elias bezieht. Wenn Meyer diese Antwort also umschreibt: „Es hat seine Richtigkeit mit jenem Lehrsatze; aber der Elias, welcher nach demselben als Vorläufer des Messias bezeichnet ist, ist nicht der eben auf dem Berge erschienene Prophet, sondern Johannes der Täufer, welchen sie nicht erkannten", so ist eine solche Erklärung eintragend. — Andere (Euth. Zig., Erasmus) wollen den Hauptnachdruck auf πρῶτον legen: „Wie verhält sich nun die Thatsache, daß Elias jetzt erst auf dem Berge bei dir und mithin nach dir erschienen ist, zu der auf Malach. 4, 5 f. gestützten Lehre der Synagoge, wornach Elias dem Messias vorher gehen wird?" Nach Andern (Chrysostom., Theophylakt) ist der Sinn der Frage, ob die eben stattgehabte Elias-Erscheinung, oder aber noch eine zweite, zukünftige, die von den Schriftlehrern gemeinte sei? Noch Andere anders. Den richtigen Weg zeigt uns Markus, der einen hier übersprungenen vermittelnden Gedanken einschiebt. Nachdem nämlich dieser Evangelist berichtet hat, Jesus habe beim Herabsteigen vom Berge den Jüngern verboten von dem, was sie gesehen, Jemanden etwas zu sagen, bevor der Menschensohn von den Todten auferstanden sei, fügt er 9, 10. hinzu: „Und die Jünger hielten das Wort fest d. h. ließen es nicht los aus ihrer Erwägung, und fragten unter einander, was es heiße: bevor er von den Todten auferstanden sei." Dann traten sie zu ihm mit der Frage: „Was ist's, daß die Schriftlehrer sagen, Elias müsse zuvor kommen?" Aus diesem Berichte erhellt, daß die Jünger, noch immer in irdischen Messiashoffnungen befangen, sich das Auferstehen Jesu von den Todten nicht recht zu deuten wußten, weil dieses das Sterben desselben voraussetzte. Sie glaubten also entweder, wenn Jesus

von seiner Auferstehung spreche, so wolle er dieses bildlich verstanden wissen und meine damit sein Auftreten als glänzender Messiaskönig und die Errichtung seines Reiches, oder wenn sie sein Wort buchstäblich nahmen, so dachten sie sich sein Auferstehen von den Todten und die Errichtung des messianischen Reiches als zusammenfallend. Daher fragen sie nach der Auferstehung Jesu (Apstg. 1, 6.) gleich: „Herr wirst du jetzt das Reich Israel herstellen?" Da nun aber Jesus hier von seiner Auferstehung als von etwas nahe Bevorstehendem spricht, so können sie damit den Lehrsatz ihrer Schriftgelehrten nicht vereinen, daß der Errichtung des messianischen Reiches der Prophet Elias vorhergehen müsse. Dieser ist ihnen eben erschienen, aber er ist alsbald wieder verschwunden; warum blieb er nicht? So im Ganzen Maldon., Grot., Olsh., Schegg u. A.

V. 11 ff. Indem Jesus antwortet: „Elias kommt zwar und wird Alles wieder herstellen", bestätigt er den Lehrsatz der Schriftgelehrten in einer gewissen Hinsicht; indem er aber V. 12. hinzufügt: „Ich sage euch aber: Elias ist schon gekommen", läugnet er ihn in einer andern Rücksicht, oder vielmehr bestimmt er ihn genauer, um Mißverständnissen vorzubeugen. Er bestätigt ihn rücksichtlich seiner Parusie am Ende der Tage, läugnet ihn aber in Beziehung auf seine erste Ankunft. Vor der zweiten Ankunft Christi, vor seiner Wiederkunft zum Gerichte, wird Elias persönlich wiedererscheinen, und auf diese zweite Ankunft bezieht sich offenbar die Prophetie bei Malach. 4, 5 f., worauf jener Lehrsatz der Schriftlehrer sich gründete. Dort heißt es nämlich: „Siehe, ich werde euch den Propheten Elias senden, ehe denn der Tag des Herrn kommt, der große, der furchtbare. Der wird der Väter Herz zu den Söhnen wenden und der Söhne Herz zu ihren Vätern, damit ich nicht komme und die Erde schlage mit dem Banne." Aus diesen Worten sehen wir zugleich, wie wir das ἀποκαταστήσει πάντα aufzufassen haben: es ist von der sittlichen Erneuerung und Vorbereitung der Menschen auf die Wiederkunft Christi, von der Vereinigung der Kinder Gottes im Glauben, also auch (mit Chrysost., Thomas) von der Bekehrung der zu jener Zeit lebenden Juden zu verstehen. Vgl. Sir. 48, 10. Die eigentliche ἀποκατάστασις πάντων d. h. das gesammte Welterneuerungswerk kommt Christo zu. Vgl. Apstg. 3, 21. Die Schrift-

lehrer bezogen nun die Worte des Propheten auf die erste Ankunft des Messias, und verstanden die *ἀποκατάστασις πάντων*, welche Elias bewirken werde, von der Wiederherstellung der gesammten theokratischen Verhältnisse Israels, von der Lustration des ganzen jüdischen Volkes, von der Zurückgabe aller Heiligthümer, des Mannagefäßes, des Stabes Aarons u. dgl. Rücksichtlich dieser seiner ersten Ankunft, sagt nun der Heiland, sei Elias bereits erschienen, nämlich in seinem Vorbilde, Johannes dem Täufer. S. zu 11, 14. — Meyer u. A. behaupten, weder hier noch sonstwo in der h. Schrift werde von Jesu die Ankunft des wirklichen Elias vor der Parusie gelehrt; vielmehr sei der Sinn dieser Worte: „Wohl verhält sich's so, wie gelehrt wird: Elias kommt und wird Alles wieder herstellen; allein dieser Lehrsatz hat im Täufer bereits seine Erfüllung gefunden." Allein gegen diese Fassung spricht a) Mark. 9, 12.: „Wann Elias zuvor gekommen sein wird, stellt er Alles wieder her", Worte, die nur von dem zu erwartenden wirklichen Elias und nicht von dem im Täufer bereits erschienenen vorbildlichen Elias verstanden werden können; dann b) der Umstand, daß die Thätigkeit des Täufers keinen derartigen Erfolg hatte, daß das *ἀποκαταστήσει πάντα* in ihm seine volle Erfüllung gefunden hätte, wie ja der Herr selber gleich mit *καὶ οὐκ ἐπέγνωσαν αὐτόν* andeutet; auch konnte ihm ein *καταστῆσαι φυλὰς Ἰακώβ* (Sir. 48, 10.) nicht zugeschrieben werden, da er nur bei Wenigen seines Volkes Aufnahme fand. So richtig Arnoldi nach Maldonat u. A. Wir bleiben also bei der Ansicht der Väter und ältern Theologen, daß hier V. 11. von dem wirklichen Elias die Rede sei, und daß dieser persönlich der zweiten Ankunft Christi vorhergehen werde. Die dem letztern Satze entgegengesetzte Meinung nennt Bellarmin (de Rom. pontif. l. 3. c. 6.) sogar eine *haeresis vel haeresi proximus error.* Treffend Augustin.: „Quomodo duo adventus judicis sic duo praecones. - - Misit ante se primum praeconem, vocavit illum Eliam, quia hoc erit in secundo adventu Elias, quod in primo Johannes. Si figuram praecursionis advertas, Johannes ipse est Elias; si proprietatem personae interroges, Johannes Johannes, Elias Elias. Ipsa praefiguratione venit iste, qua proprietate venturus est Elias. Tunc Elias per proprietatem Elias erit, nunc per similitudinem Johannes

erat" (Tract. in Johan. IV. c. 5. 6.). — *καὶ οὐκ ἐπέγνωσαν κ. τ. λ.:* „und sie erkannten ihn nicht an, nämlich als den Vorläufer des Messias, als den vorbildlichen Elias, sondern sie thaten an ihm, was sie wollten", nicht was sie sollten, sie behandelten ihn mit grausamer Willkür und Leidenschaft. Diesen Hinweis auf die schmähliche Behandlung seines Vorläufers benutzt der Herr, um wiederholt auf sein eigenes Leiden hinzudeuten: „So auch wird der Sohn des Menschen zu leiden haben von ihnen." — V. 13.: „Da merkten die Jünger, daß er von Johannes dem Täufer zu ihnen redete."

II. Heilung eines mondsüchtigen besessenen Knaben, V. 14—21. Vgl. Mark. 9, 14—29. Luk. 9, 37—43. Nach allen drei Evangelisten schließt sich dieser Vorfall unmittelbar an die Verklärung des Heilandes an. Lukas bestimmt durch *τῇ ἑξῆς ἡμέρᾳ* genau die Zeit; wahrscheinlich war die Verklärung in der Nacht. Es ist, als ob durch die Nebeneinanderstellung der verklärten menschlichen Natur Christi und der vom Dämon beherrschten, verzerrten Natur dieses Knaben der Contrast recht hervorgehoben werden solle. Denn himmlische Verklärung und dämonische Besessenheit sind die beiden Extreme, wozu die sichtbare menschliche Natur gelangen kann. Das war auch ohne Zweifel der Grund, weßhalb der große Maler Raphael in seinem berühmten Gemälde der Transfiguration beide Begebenheiten zusammen darstellte.

V. 14 f.: „Und als sie zum Volke kamen, trat zu ihm ein Mann, der vor ihm auf die Kniee fiel und sprach: Herr, erbarme dich meines Sohnes; denn er ist mondsüchtig und leidet jämmerlich; denn oft fällt er in's Feuer und oft in's Wasser." — Die Lesart schwankt zwischen *ἐλθόντων αὐτῶν* (Tischend. 7. Ausg.), *ἐλθόντος αὐτοῦ*, dem bloßen *ἐλθόντων* (Lachm.) und *ἐλθών*. Erstere ist als die am meisten verbürgte vorzuziehen. — *γονυπετεῖν τινα* = „Jemanden auf den Knieen anflehen." Vgl. 27, 9. Mark. 1, 40. Der Vater bezeichnet seinen Sohn zunächst nur als mondsüchtig; daß derselbe auch von einem Dämon besessen war, erfahren wir erst V. 18. Markus und Lukas geben gleich die Krankheit des Knaben als Wirkung eines (bösen, und nach Mark. 9,

17. stummen) Geistes an. Wahrscheinlich traten beim Mondwechsel die heftigsten Paroxysmen ein; denn die dämonische Besessenheit hatte gewöhnlich auch eine natürliche Basis, nämlich ein zerrüttetes Nervensystem. Leute aber von krankhaft gereizten Nerven werden gewöhnlich durch den Mondwechsel stark afficirt. Vgl. zu 8, 28. — Es heißt hier allgemein κακῶς πάσχει. Bei Markus und Lukas werden die Krankheitserscheinungen genauer angegeben; sie gleichen ganz denen der Epilepsie.

V. 16 f.: „Und — fährt der Vater fort — ich brachte ihn zu deinen Jüngern; doch sie vermochten nicht, ihn zu heilen.“ Die Jünger konnten den Dämonischen nicht heilen ihres Unglaubens d. i. ihres schwachen Glaubens wegen, wie ihnen der Herr V. 19. auf ihre Frage ausdrücklich erklärt. Zum Wunderwirken gehört ein starker Glaube, ein felsenfestes Vertrauen, daß Gott in dem vorliegenden Falle seine Allmacht zeigen werde, und hieran hatte es den Jüngern gefehlt. Daher bestraft sie auch der Heiland V. 17., indem er sie eine „ungläubige und verkehrte Generation“ (γενεὰ διεστραμμένη = דּוֹר פְּתַלְתֹּל wird 5 Mos. 32, 5. von den Israeliten gesagt) nennt, und voll schmerzlicher Erregung ausruft und fragt: „Wie lange soll ich bei euch sein?! Wie lange soll ich euch ertragen?!“ ehe ihr nämlich zur richtigen Einsicht und zum lebendigen Glauben gelanget. Daß dieser Tadel auf die Jünger gehe, zeigt der ganze Gedankengang. Auch die Worte selbst: ἔσομαι μεθ' ὑμῶν und ἀνέξομαι ὑμῶν, erscheinen weit angemessener, wenn sie an Solche gerichtet sind, welche mit dem Herrn schon länger in genauerem Verhältnisse standen. Mit Unrecht haben daher Chrysostom., Maldon., Schegg u. A. den Tadel auf den Vater des Knaben und seine Freunde bezogen. Diese hatten ja Glauben, weil sie bei den Jüngern Hülfe suchten, und der Herr erklärte ja V. 20. das Mißlingen der Heilung nicht aus dem Mangel an Glauben von Seite dieser, sondern von Seite der Jünger. Ebensowenig und zwar aus den angegebenen Gründen ist der Tadel mit Andern auf alle Anwesenden überhaupt, oder auf die Schriftgelehrten, welche der Herr nach Mark. 9, 14. mit seinen Jüngern in Zank begriffen fand, zu beziehen. — V. 18. Nachdem der Herr befohlen, den Knaben zu ihm zu führen, heißt es: „Und es bedräuete

ihn Jesus, und es fuhr aus von ihm der Dämon." Nach einigen Auslegern (Meyer, Arnoldi) soll das Pronomen αὐτῷ auf das erst im Folgenden ausgedrückte Nomen δαιμόνιον gehen: „und er machte ihm, dem Dämon, Vorwürfe", daß er nämlich den Knaben in Besitz genommen. Allerdings kommt eine solche Prolepsis der Beziehung von αὐτός wohl vor; allein hier brauchen wir zu der Annahme einer Prolepsis unsere Zuflucht nicht zu nehmen. Da bekanntlich in den Evangelien häufig der Besessene und der Dämon, der ihn besessen hält, verwechselt werden, so können wir auch hier αὐτῷ auf den Dämonischen selbst beziehen, ja wir müssen dieß wegen des folgenden ἀπ' αὐτοῦ, welches offenbar auf αὐτῷ wie dieses hinwieder auf αὐτόν V. 17. zurückblickt (vgl. Win. S. 129.). Richtig daher die Vulgata: *Et increpavit illum Jesus et exiit ab eo daemonium.* — „Und es wurde geheilt der Knabe von jener Stunde an." Mark. 9, 25 ff. schildert den Hergang der Heilung genauer und anschaulicher.

V. 19 ff. Die Jünger Jesu waren nach Luk. 10, 17. von ihrer Missionsreise zurückgekehrt mit dem Freudenrufe: „Herr, auch die Dämonen sind uns unterworfen!" und jetzt hatten sie diesen Dämonischen nicht befreien können. Auf ihre verwunderte Frage, worin der Grund davon liege, antwortet der Herr V. 20.: in ihrem Unglauben (vgl. zu V. 16.). Die Lesart ὀλιγοπιστίαν, welche Lachm. statt ἀπιστίαν aufgenommen, ist zu wenig verbürgt (B. Sinait., Minusk., einige Versionen), und paßt auch nicht zum Folgenden, wo Jesus eben dem geringen Glauben schon Berge versetzende Kraft zuschreibt. — Und nun fährt der Herr begründend fort: „Denn wahrlich sage ich euch, wenn ihr Glauben habet wie ein Senfkorn, werdet ihr sagen zu diesem Berge da: Hebe dich von dort hinweg dahin! und er wird sich hinwegheben, und Nichts wird unmöglich sein für euch." — κόκκος σινάπεως bildet offenbar einen Gegensatz zu τῷ ὄρει τούτῳ. Aus diesem Gegensatze erhellt allein schon, daß der nächste Vergleichungspunkt in ὡς κόκκον σιν. die Kleinheit des Senfkornes ist. Damit läßt sich wohl vereinen die Ansicht Augustins u. A., wornach hier auch die scharfe Kräftigkeit und das rasche Wachsthum des Senfkornes mitberücksichtigt ist. Auch bei den Rabbinen ist das Senfkorn Bild einer sehr kleinen Quantität (vgl. oben 13, 31.);

und was das Bild vom Bergeversetzen angeht, so nennen sie denjenigen, welcher außerordentliche Erfolge bewirken kann, einen „Bergeversetzer", עוקר הרים (s. Buxtorf Lex. u. d. W. עקר). Vgl. 1 Kor. 13, 2. Der Sinn dieser bildlichen Rede ist also: Das kleinste Gewicht ächten, lebendigen und energischen Glaubens vermag das Größte zu bewirken, er kann, so zu sagen, Alles. Der Heiland hat hier nicht den Glauben überhaupt, insofern er eine theologische Tugend ist, im Auge, sondern eine besondere Art des Glaubens, den sogenannten wunderwirkenden Glauben, was Maldonat mit Unrecht gegen Chrysostomus, Euthym. Zig. u. A. in Abrede stellt. Ueber die Natur dieses Glaubens s. zu 1 Kor. 12, 9. — V. 21.: „Diese Art aber fährt nicht aus außer durch Gebet und Fasten." Das *τοῦτο*, mit besonderer Beziehung auf den Besessenen gesprochen, gränzt eine besondere Dämonenart ab: Diese besondere Art von Dämonen, zu welcher der eben ausgetriebene gehört (Meyer). Das *δέ* (Tischend.) ist fortführend und zugleich steigernd: Der geringste Glaube vermag zwar das Größte zu bewirken; zum Austreiben grade dieser Art von Dämonen gehört aber noch etwas Anderes. Wie nämlich im Reiche der guten Geister ein gradueller Unterschied herrscht, diese in Chören abgetheilt von Stufe zu Stufe immer mehr der Gottheit sich nähern, so hat auch das Reich der gefallenen Geister seine Abstufungen nach der Tiefe hin. Stärke und Bosheit einer einzelnen Klasse von Dämonen wird um so größer sein, je höher sie vor dem Abfalle von Gott gestanden hat, je herrlicher sie früher mit Macht, Einsicht und Kraft des Willens ausgerüstet war. Je stärker nun aber und boshafter der Dämon ist, der einen Menschen in Besitz genommen hat, desto größer und feindseliger wird auch der Widerstand sein, welchen er dem Exorcisten entgegenstellt. Es kann also Fälle geben, wo dieser mit seinem Glauben allein nicht ausreicht, sondern wo er zuvor Alles ablegen muß, woran der Feind ihn selbst fassen kann, und alles das anlegen, vor welchem der Dämon zurückweicht. Ersteres geschieht durch Fasten, Letzteres durch Gebet. „Fasten bricht die Regungen der Sinnlichkeit, erweitert die Herrschaft des Geistes über den Leib, reinigt als Bußwerk von sonst noch ungesühnter Schuld, lockert überhaupt das Band zwischen der immer noch in Zwiespalt schwankenden, leiblichen Natur und dem für die Aufnahme himmlischer

Kräfte bestimmten Geiste. Gebet aber erhöht alle bereits empfangenen Gnaden, erweckt die schlummernden, zieht alles Gute und Heilige — mithin auch die guten Engel — an den Betenden heran, und einiget zuletzt mit Gott, welchem nichts Böses zu widerstehen vermag" (Reischl). Daß hier von dem Gebete und Fasten des Austreibenden und nicht, wie Chrysost. u. A. wollen, des Besessenen die Rede sei, zeigt der Zusammenhang. Jesus treibt ja den Dämon augenblicklich aus, ohne daß Gebet und Fasten von Seite des Besessenen vorausgegangen war. — Ganz verunglückt ist die Erklärung, welche *τοῦτο τὸ γένος* vom Unglauben deutet; ebenso auch die Fassung Ewald's: „Dieses Geschlecht aber der Zeitgenossen (oder nach Theile gar: der Apostel) geht eben nicht mit solchem Glauben an's Geschäft, sondern höchstens mit Beten und Fasten"(!).

III. Jesus sagt zum zweiten Male seinen Tod voraus, V. 22. 23. Vgl. Mark. 9, 30—32. Luk. 9, 43—45. — Die drei vertrautsten Apostel hatten eben erst Jesum in seiner Verklärung gesehen, und alle waren gestärkt durch die Erfahrung seiner Kraft, womit er über die schlimmsten Dämonen des Abgrundes triumphirte. Daher war wieder der passende Zeitpunkt gekommen, wo der Herr die Jünger auf seinen bevorstehenden gewaltsamen Tod, welcher für diese die gefährlichste Glaubensprüfung werden sollte, hinweisen durfte.

V. 22 f.: „Als sie aber (nach der vorhergehenden Begebenheit eine Zeitlang) in Galiläa umherzogen", sagte der Herr seinen Jüngern zum zweiten Male (vgl. 16, 21.) seinen nahen Tod und seine Auferstehung voraus: „Es steht bevor, daß der Sohn des Menschen überliefert wird in Menschenhände; und sie werden ihn tödten, und am dritten Tage wird er auferstehen." — *εἰς χεῖρας ἀνθρώπων* steht im Gegensatze zu *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου:* Der Menschensohn d. i. der Messias, der Erlöser und dereinstige Richter des Menschengeschlechts, wird nach dem Rathschlusse des Vaters und nach eigener freier Hingabe hingegeben werden in die Macht der Menschen, wie diese dermalen durch die Sünde sind, Feinde Gottes und Werkzeuge des Satans (vgl. Luk. 22, 3.). — Das *ἀποκτενοῦσιν αὐτόν* machte auf die Jünger einen so tiefen Eindruck, daß sie das *ἐγερθήσεται* entweder nicht beachteten oder

nicht recht verstanden. Daher „wurden sie sehr betrübt.“ Vgl. zu 16, 21.

IV. Der Stater im Munde des Fisches, V. 24—27.

V. 24.: „Als sie aber nach Kapharnaum kamen, traten die Empfänger der Doppeldrachmen zu Petrus und sprachen: Bezahlt euer Meister nicht die Doppeldrachmen?“ — Jeder freie israelitische Mann mußte von seinem zwanzigsten Lebensjahre an alljährlich einen halben Seckel oder zwei attische Drachmen (etwa 11—12 Sgr.) zur Bestreitung der Kultuskosten an den Tempel zahlen. Diese Abgabe hatte schon Moses für die Stiftshütte entrichten lassen (2 Mos. 30, 13 ff.), doch dieses ein für allemal für den Bau dieses Heiligthums, ohne daß von einer jährlichen Wiederholung die Rede ist. Nachher ließ der jüdische König Joas dieselbe Steuer („die Steuer Moses'“) für die Restauration des Tempels einziehen (2 Kön. 12.). Erst zur Zeit des Nehemias scheint man angefangen zu haben, diese Abgabe jährlich für den Tempeldienst zu zahlen (Neh. 10, 33.). Auch noch zur Zeit Christi war dieselbe, wie wir hier, aus Philo (tom. II. p. 224. ed. Mang.) und Josephus (Antt. 18, 9. Bell. jud. 7, 6.) sehen, üblich und so allgemein, daß selbst die Juden in der Zerstreuung ihre Beiträge lieferten. Erhoben wurde diese Steuer im letzten Monate des jüdischen Jahres, im Monate Adar (Februar — März); am ersten Nisan, also 14 Tage vor Ostern, sollte sie von Allen bezahlt sein. Gegen die Säumigen wurde mit Strenge eingeschritten. Es scheint, daß der Zahlungstermin jetzt seinem Ende nahete; daher erinnerten die Empfänger daran. Diese wandten sich an Petrus, ohne Zweifel wohl, weil Jesus in dessen Hause zu Kapharnaum wohnte, dieser also als Hausherr nöthigen Falles für seinen Gastfreund eintreten mußte. Aber warum fragten sie überhaupt und fragten sie, wie es scheint, zweifelnd? Nach Einigen (Meyer, Arnoldi) thaten sie es, weil sie bei Jesu den Anspruch auf Gleichstellung mit Priestern und Leviten (welche frei waren) voraussetzten oder vermutheten, da ihnen sein besonders heiliger, ja messianischer Ruf gewiß nicht unbekannt geblieben war. Vielleicht ist aber in der Frage nur eine höfliche Art der Mahnung zu suchen. — Der Plural *τὰ δίδραχμα* bezeichnet das erste Mal die Menge der Doppeldrachmen, welche

eingenommen wurde; in der Frage der Einnehmer aber geht er auf die jährliche Wiederholung der Abgabe. Der Artikel bezeichnet die den Lesern bekannte Steuer. Schon deßhalb ist es verfehlt, wenn Einige (Maldonat, Wieseler u. A.) hier an eine bürgerliche, römische Abgabe denken. Auch würde dazu die folgende Argumentation nicht passen, in welcher Jesus sich in die Kategorie der königlichen Prinzen gesetzt hätte, um daraus seine Steuerfreiheit zu erhärten, was doch ganz ungehörig wäre (Meyer).

V. 25 f. Petrus in seiner gewohnten Raschheit antwortet Ja! ohne zu bedenken, daß er damit bei seinem Meister eine Verpflichtung voraussetze, und er geht in's Haus, um den Herrn an die Abgabe des Tempelzinses zu erinnern. Da kommt ihm Jesus zuvor mit der Frage: „Was dünket dir, Simon? die Könige der Erde, von welchen nehmen sie Zölle oder Steuern? von ihren Söhnen oder von Fremden?" Der Herr richtet diese Fragen an Petrus, noch ehe dieser etwas gesagt hat, um sich diesem als Allwissenden, also durch die That als solchen kund zu thun, der zur Entrichtung der Steuern nicht verpflichtet sei. In den Fragen selbst aber liegt ein liebreicher Verweis für Petrus wegen seines vorschnellen Ja; denn hätte dieser an sein feierlich abgelegtes Bekenntniß, daß Jesus der Sohn Gottes sei (16, 16.), gedacht, so würde er es nicht so unbedachtsam ausgesprochen haben. — Die Construktion *προφθάνειν τινά* = „Jemanden zuvorkommen" mit dem Participium des folgenden Verbums, ist bekannt. Es könnte auch heißen *προφθάσας ἔλεγε*. Der Ausdruck *τέλος* bezeichnet Zoll von Waaren, *κῆνσος* = *census* Steuer von Personen und Grundstücken. Die *ἀλλότριοι* sind hier im Gegensatze zu den *υἱοῖς*, den Familiengliedern, die Unterthanen. — V. 26. Da nun Petrus antwortet: „von den Fremden", so macht Jesus den Schluß: „Also sind die Söhne frei." Die Anwendung hiervon ergab sich für Petrus leicht: Sind bei Steuern, welche irdische Könige sich entrichten lassen, die Söhne der Könige frei, wie viel mehr muß der Sohn des himmlischen Königs, der Sohn Gottes, frei sein von einer Steuer, die zunächst an den Tempel, zuletzt aber an Gott selbst (vgl. Joseph. Antt. 18, 4, 1.) gezahlt wird. Man hat gegen diese Anwendung gesagt, daß der Plural *υἱοί* den Petrus mit einschließe; aber mit Unrecht:

υἱοί ist bloße Wiederaufnahme des vorhergehenden Plurals *τῶν υἱῶν αὐτῶν*.

V. 27.: „Damit wir ihnen aber nicht anstößig werden (als verachteten wir den Tempel), gehe an den See, wirf die Angel aus und den (aus der Tiefe) aufgestiegenen ersten Fisch hebe (mit der Angel) heraus, und nachdem du seinen Mund geöffnet hast, wirst du einen Stater finden. Diesen nimm und gib ihn jenen für mich und dich." Der Herr spricht hier communikativ *σκανδαλίσωμεν*, nicht weil er auch den Petrus für eigentlich frei hielt, sondern weil auch dieser, wie sich's zeigt, noch nicht bezahlt hatte. Der Silber-Stater betrug einen jüdischen Seckel oder zwei attische Doppeldrachmen, reichte also grade aus, um die Steuer für Beide zu zahlen. Die Ausführung dieser Anweisung Jesu von Seite des Petrus wird zwar nicht ausdrücklich berichtet, ist aber als selbstverständlich anzunehmen. — Daß der Evangelist hier ein Wunder des Herrn berichten will, ist klar, und alle Bemühungen neuerer rationalistischer Ausleger, das Wunderbare aus dieser Geschichte wegzudeuten, scheitern an der einfachen Erzählung. Ob wir hier aber ein Wunder der Macht Jesu über die Natur („piscis eo ipso momento staterem ex fundo maris afferre jussus est", Bengel) oder ein Wunder seiner Allwissenheit haben, ist nicht auszumachen.

§. 17. Rangstreit der Jünger und vom Aergerniß. Ueber die brüderliche Zurechtweisung und die Versöhnlichkeit.

18, 1—35.

I. Rangstreit der Jünger und vom Aergernisse, V. 1—14. Vgl. Mark. 9, 33—50. Luk. 9, 46—50. 17, 1 f.

V. 1.: „In jener Stunde (als nämlich der Herr nach dem vorhergehenden Wunder noch im Hause des Petrus zu Kapharnaum verweilte) traten die Jünger zu Jesu und sagten: Wer ist denn nun größer im Reiche der Himmel" d. i. im messianischen Reiche? — Die Lesart *ἡμέρᾳ* (Lachm.) statt *ὥρᾳ* ist, obwohl schon sehr alt, dennoch als Interpretament zu betrachten. Das *ἄρα* charakterisirt diese Frage der Jünger als eine Folgerung; aber woraus? Ohne Zweifel aus dem vorhergehenden Gespräche Jesu mit Petrus. In diesem, beson-

ders in den Worten: „Also sind die Söhne frei", glaubten sie eine erneuerte Betheuerung zu finden, daß der Herr sein Reich bald errichten werde; und da sie noch in dem Wahne befangen waren, daß er ein glänzendes irdisches Reich stiften werde, so beschäftigten sie sich jetzt schon mit dem Gedanken, wer von ihnen wohl die höchste Stelle erhalten werde. Daß sie Alle eine sehr hohe Stelle einnehmen würden, war ihnen schon gar nicht mehr zweifelhaft. In dem Präsens ἐστί vergegenwärtigen sie sich schon das nahe Messiasreich. Vgl. 20, 21. — Nach Markus a. a. O. stritten die Jünger über diese Frage schon auf dem Wege nach Kapharnaum. Wahrscheinlich hatte die unverkennbare Bevorzugung Petri und der Rang, in welchem nach ihm, aber allen Uebrigen voran, die Zebedäiden Johannes und Jakobus standen, diesen Streit veranlaßt. Als sie nun zu Kapharnaum eingekehrt waren, fragte Jesus sie, worüber sie auf dem Wege gestritten. Sie wagten nicht zu antworten, sondern schwiegen. Da nahm Jesus, der Herzenskundige, ein Kind u. s. w.

V. 2 ff.: „Und Jesus rief ein Kindlein herbei, stellte es in ihre Mitte und sprach: Wahrlich sage ich euch, wenn ihr euch nicht umwendet und werdet wie die Kindlein, so werdet ihr gewißlich nicht (*οὐ μή*) eingehen in das Reich der Himmel." — Das *παιδίον*, von welchem hier die Rede, soll nach einer Legende bei Nicephorus (K. G. 2, 35.) der h. Ignatius M. gewesen sein. — Das Kind ist von Natur unbefangen, arglos, einfältig; ohne Leidenschaften und ohne Stolz ist es empfänglich für alles Gute und Wahre, vertrauensvoll schmiegt es sich seinen Eltern an. Diese Kindesnatur müssen wir, sagt der Herr, uns wieder aneignen, wir müssen wieder einfältig und wahr werden, allen Verstandesstolz abthun, kurz arm im Geiste (vgl. 5, 3.) werden, wenn wir in das Reich Christi eingehen und lebendige Glieder desselben werden wollen. Und je tiefer man in die Armuth im Geiste hinabsteigt, eine desto höhere Stufe erreicht man in diesem Reiche. Daher V. 4.: „Wer also sich selbst verdemüthigen wird (und in Folge deß wirklich demüthig ist), wie dieses Kindlein (demüthig ist), der wird der Größere sein im Reiche der Himmel." Die Recepta hat wie die Vulgata *(quicunque ergo humiliaverit se)* den Conjunctiv *ταπεινώσῃ*, für welchen aber nur wenige Zeugen sprechen. Lachm. und Tischend. haben

daher mit Recht das stärker verbürgte Futur. ταπεινώσει aufgenommen, wozu Meyer richtig bemerkt: „Das Futur. setzt die Handlung als wirklich in der Zukunft; der Conjunct. nach dem Relativ ohne ἄν verlegt die künftige Verwirklichung noch in die Vorstellung, jedoch ohne die Realisirung als bedingt zu denken (ἄν)."

V. 5 f.: „Und wer etwa aufnimmt ein einziges solches Kindlein in meinem Namen, der nimmt mich auf." — Einige Ausleger (Bengel, de Wette, Arnoldi) wollen παιδίον τοιοῦτον bloß von dem wirklichen Kinde, wie es vor den Jüngern dastand, und allen seines Gleichen verstanden wissen, wohingegen Andere (Chrysostomus, Meyer) es allein von einem demüthigen, anspruchslosen Menschen deuten zu müssen glauben. Am besten wird es sein, wenn wir mit Cornel. a Lap. beide Beziehungen verbinden. Von dem Anblicke des dastehenden Kindes ergreift Jesus die Gelegenheit, seinen Jüngern zu empfehlen, daß sie sich der wirklichen Kinder und aller derer, die in Herzenseinfalt, Demuth, Liebe und Reinheit geistlicher Weise Kinder sind und bleiben, liebevoll annehmen (anders bei Luk. 9, 48.). Der hochfahrende und anspruchsvolle Sinn der Jünger, der sich in der Frage V. 1. kund gethan, bedurfte einer solchen Mahnung nur zu sehr. — Das δέξηται ist, wie der Gegensatz σκανδαλίσῃ V. 6. zeigt, von der liebevollen Aufnahme zur weitern Seelenpflege, von der Beschützung der Unschuld und Förderung der Frömmigkeit zu verstehen. — ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου = „auf Grund meines Namens" d. i. weil es (das Kindlein) meinen Namen bekennt, an mich glaubt (vgl. 10, 41 f.), also nicht aus bloß natürlichem Mitleide. Jesus sagt ἐμὲ δέχεται, weil Er in den Seinen lebt, und grade die geistlich ärmsten und demüthigsten Glieder seines mystischen Leibes ganz besonders ausgewählte Gefäße seiner Gnade sind (vgl. 25, 40. Joh. 13, 20.). — V. 6. Gegensatz: „Wer aber etwa ärgert einen Einzigen dieser Kleinen, die an mich glauben d. i. ihn durch Verführung oder böses Beispiel des Glaubens (τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ) und der Unschuld verlustig macht, — es frommt ihm, daß ein Eselsmühlstein an seinen Hals gehängt und er versenkt wird in die Tiefe des Meeres." — Das ἕνα τῶν μικρῶν τούτων ist ganz so zu fassen, wie eben ἓν παιδίον τοιοῦτον, es bezeichnet sowohl die körper=

lich als auch die geistlich Kleinen. Statt *συμφέρει αὐτῷ* hat Mark. 9, 42.: *καλόν ἐστιν αὐτῷ μᾶλλον*, Luk. 17, 2.: *λυσιτελεῖ αὐτῷ - - ἢ ἵνα σκανδαλίσῃ*, also Beide setzen den Comparativ. Darnach ist der Sinn: Es wäre dem Menschen, welcher Aergerniß gibt, viel besser, wenn er zuvor in die Tiefe des Meeres versenkt und so aus der Mitte der Lebendigen verschwunden wäre, weil ihn dann nicht wegen des Aergernisses das Wehe der Verdammniß treffen würde. Denn der körperliche Tod ist ein viel geringerer Verlust als der Sündentod der eigenen oder einer fremden Seele. Ueber *ἵνα* s. zu 5, 29. Meyer will auch hier die finale Bedeutung dieser Partikel festgehalten wissen: „dienlich ist's ihm, damit u. s. w." Nach dieser Fassung würde das, was ein Solcher verdient hat, in Form des Strafzweckes ausgedrückt, zu dessen Erreichung nach göttlichem Verhängnisse die böse That selbst ihm dienen müsse, was aber ganz unpassend scheint. — Da man im Alterthume außer den Handmühlen (vgl. 24, 41.) noch größere Mühlen hatte, die durch Esel getrieben wurden, so ist hier von einem *μύλος ὀνικός* die Rede, um einen recht großen und schweren Stein zu bezeichnen. Gemeint ist der obere, rundlaufende Stein, welcher auch bloß *ὄνος* oder *ὄνος ἀλέτης* hieß (s. Pass. Lexik.). — Die Versenkung in's Meer war keine jüdische Todesstrafe, kommt aber bei den Griechen, Römern, Syrern und Phöniziern vor, so daß sie den Juden hinreichend bekannt war. Wahrscheinlich fand sich der Ausdruck schon sprüchwörtlich vor; jedenfalls ist es ein plastischer und starker Ausdruck des Gedankens: daß er um's Leben gebracht werde. — *ἐν τῷ πελάγει τ. θαλάσσης* eigentlich: „in der hohen See des Meeres", im Gegensatz zu der Untiefe des Ufers.

V. 7 ff.: „Wehe der Welt von wegen der Aergernisse! denn es ist nothwendig, daß die Aergernisse kommen; jedoch wehe jenem Menschen, durch welchen das Aergerniß kommt." Es ist das innige Mitleid mit der sündigen Menschheit, welches dem liebenden Herzen des Heilandes dieses doppelte Wehe auspreßt. Das *σκάνδαλον* definirt der h. Thomas treffend als „dictum vel factum minus rectum praebens occasionem ruinae." Die Ausleger sind darüber uneins, ob die Welt hier als Aergerniß gebend oder als Aergerniß erleidend gedacht sei. Ohne Zweifel hat der Herr Beides

im Auge, sowohl das Aergernißgeben als das Aergernißnehmen. Das γάρ führt die Begründung des ἀπὸ τῶν σκανδάλων ein. Statt: „es ist nothwendig, daß u. s. w." hat Luk. 17, 1.: „es ist unmöglich, daß nicht Aergernisse kommen." Das Wort ἀνάγκη drückt die necessitas *consequentiae* aus, und der Herr will sagen: Bei der dermaligen Herrschaft der Sünde in der Welt, bei der allgemeinen Geneigtheit der Menschen zur Sünde kann es unmöglich ohne Aergernisse abgehen, es müssen Verführungen und Veranlassungen zur Sünde für die Einen durch die Andern kommen. Das ist der gemeine Gang der Dinge in der Welt, die nothwendige Wirkung der einmal gesetzten Ursache. Obgleich aber dieses nothwendig ist, so ist dennoch jeder Einzelne, welcher Aergerniß gibt, unentschuldbar; denn mit einer generellen Nothwendigkeit kann eine individuelle Freiheit wohl bestehen. Daher auch zuerst der Plural τὰ σκάνδαλα, die Verführungen als allgemeiner Begriff, und dann der Singular τὸ σκάνδαλον, die Verführung in jedem einzelnen Fall gedacht. — V. 8 f. schärft dann der Herr beiläufig ein, daß man durch gegebene Aergernisse sich nicht zur Sünde verführen lasse. Ueber den Gedanken s. zu 5, 29 f. — Der Gebrauch des Positivs καλόν mit folgendem ἤ im Comparativsinne ist attrahirende Vermengung zweier Construktionen. Hier: „es ist dir gut einzugehen in das Leben lahm oder krüppelhaft (und besser), als mit zwei Händen oder zwei Füßen geworfen zu werden in das ewige Feuer." Bei den LXX findet sich diese Construktion öfter; sie wurde ihnen durch das Hebräische nahe gelegt, das ja auch die Comparation dem Adjektiv nachfolgen läßt in der Präposition מִן. S. Win. S. 215 f.

V. 10 f. Die VV. 7—9. sind als eine Digression anzusehen; hier setzt der Herr seine V. 6. abgebrochene Betrachtung fort: Die physisch und geistlich „Kleinen" sollen nicht nur nicht geärgert, sondern auch nicht geringschätzig behandelt, vielmehr liebreich gehegt und gepflegt werden. „Sehet euch vor, daß ihr nicht Einen von diesen Kleinen verachtet; denn ich sage euch, daß ihre Engel im Himmel immerdar schauen das Angesicht des Vaters, der im Himmel ist." Wir haben hier die erste klassische Stelle, welche für die katholische Lehre vom Schutzengel spricht. Die beiden andern Hauptstel-

len aus dem N. T. sind Apstg. 12, 15. und Hebr. 1, 14. Aber auch das A. T. schon bezeugt das Dasein von Schutzengeln einzelner Personen wie ganzer Reiche. Vgl. Ps. 33, 8. Dan. 10, 13. Die Streitfrage aber, ob alle Menschen ohne Ausnahme einen besondern Schutzengel haben oder nur die Frommen und Gläubigen, wird durch unsere Stelle nicht entschieden; denn hier ist nur die Rede von den Schutzengeln der „Kleinen". Das Nähere s. zu Hebr. 1, 14. Es heißt nun von diesen Engeln, daß sie ununterbrochen das Angesicht Gottes schauen, also fortwährend in Gottes Nähe sich befinden, mithin die Sachwalter ihrer Schutzempfohlenen und die Ankläger derer, welche diesen Aergerniß geben oder sie verachten, vor Gott sein können. „Wo immer die Engel hingesendet werden und an bestimmtem Orte sind, innerlich bewegen sie sich immer in demjenigen, welcher aller Orten gegenwärtig ist, in Gott, dessen Anschauen ihren Himmel, ihre Seligkeit ausmacht" (Thomas). Aber es liegt in diesen Worten noch etwas mehr. Der Ausdruck ist nämlich entlehnt vom Hofstaat der orientalischen Könige, deren Minister bezeichnet werden als solche, „die das Angesicht des Königs schauen" (2 Kön. 25, 19. Jerem. 52, 25. Esth. 1, 14.), oder, „die vor dem Angesichte des Königs stehen immerdar" (1 Kön. 10, 8. vgl. Tob. 12, 15. Luk. 1, 19.). Es werden also durch diesen Ausdruck die Schutzengel der „Kleinen" als die vornehmsten Engel charakterisirt. So Chrysostomus: *ἐνταῦθα δὲ οὐ περὶ ἀγγέλων διαλέγεται μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ ἀγγέλων ὑπερεχόντων.* Ebenso Maldonat u. A. Auch die Rabbinen nannten die höchsten Engel „Engel des Angesichts." — V. 11. fehlt in B. L*. Sinait. 1*. 13. 33., mehreren Versionen und bei einigen Vätern und ist daher von Lachm. und Tischendorf als aus Luk. 19, 10. eingeschoben gestrichen. Allein wenn diese Worte aus Luk. a. a. O. herübergenommen wären, so begreift man nicht, daß das dortige *ζητῆσαι καί* nicht mit aufgenommen wurde. Außerdem sprechen überwiegende Zeugen für die Aechtheit dieses V's. Auch würde das folgende Gleichniß sich nicht gehörig anschließen; denn offenbar blickt das *ἀπόληται* V. 14. auf das *ἀπολωλός* hier zurück. Also: „Denn der Sohn des Menschen ist gekommen zu retten das Verlorene." Diese Worte enthalten den zweiten Grund für die Warnung *ὁρᾶτε μὴ καταφρονήσητε - - τούτων:* sie sollen die Kleinen nicht ver-

achten und in Folge dessen durch Aergerniß zu Grunde richten, weil 1) diese von Gott so hoch geachtet werden, daß er die vornehmsten Engel zu ihren Beschützern und Sachwaltern angeordnet hat, und weil 2) Christus gekommen ist, alles Verlorene zu retten, sie also dem Zwecke des Kommens Christi schnurstracks zuwider handeln und sein Werk vereiteln, wenn sie Einen dieser Kleinen durch Verachtung und Aergerniß zu einem Verlorenen machen. Ist der erste Grund mehr auf den Verstand berechnet, so der zweite mehr auf das Gemüth. Zum Gedanken vgl. Röm. 14, 15. 1 Kor. 8, 11. Das Neutrum *τὸ ἀπολωλός* markirt mehr die Allgemeinheit, als das Maskul. *τοὺς ἀπολωλότας*: „Alles, was nur immer verloren ist." Vgl. 1 Kor. 1, 27 f. Hebr. 7, 7.

V. 12 ff. Parabel vom verlorenen und wiedergefundenen Schaafe: „Was dünket euch? Wenn Jemand hundert Schaafe hat und es verirret sich Eines von ihnen, läßt er nicht die neun und neunzig über die Berge hin, geht und sucht das verirrte? Und wenn geschieht, daß er es findet, wahrlich sage ich euch, er freut sich über dasselbe mehr, als über die neun und neunzig, die nicht irre gegangen sind. So ist es nicht Wille vor eurem Vater, der im Himmel ist, daß Eines dieser Kleinen verloren gehe." — Dasselbe Gleichniß finden wir auch bei Luk. 15, 4 ff., aber bei einer ganz andern Veranlassung und zu einem andern Zwecke vorgetragen. Dort soll es die dem Sünder zuvorkommende und ihn begleitende Gnade Gottes sinnbilden, hier dient es zunächst zur Veranschaulichung des vorhergehenden Satzes: *ἦλθε γὰρ - - τὸ ἀπολωλός*, dann weiterhin zur Ermunterung der Jünger, die „Kleinen" nicht nur nicht zu ärgern und dadurch in die Irre zu führen, sondern vielmehr, wenn sich Einer derselben verirret hat, denselben mit aller Sorgfalt wieder zurückzuführen. Wir müssen also annehmen, daß der Heiland dasselbe Gleichniß wiederholt vorgetragen habe. — Wir lesen V. 12. mit Tischendorf (edit. 7.): *οὐχὶ ἀφεὶς τὰ ἐνενήκοντα ἐννέα ἐπὶ τὰ ὄρη πορευθεὶς ζητεῖ*, welche Lesart auch am besten mit der Vulgata: *nonne relinquit - - et vadit quaerere*, stimmt. Lachm. hat: *οὐχὶ ἀφήσει - - καὶ πορευθεὶς ζητεῖ* (H. 13. al. *ζητήσει*), eine exegetische Auflösung, um die Verbindung unzweifelhaft zu machen. — Das *ἐπὶ τὰ ὄρη* kann

nach unserer Lesart sowohl zu ἀφείς als auch zu πορευθείς gezogen werden, also entweder: „läßt er sie nicht über die Berge hin (sich ausbreiten) und geht?" oder: „läßt er sie nicht und geht über die Berge hin?" Die erste Verbindung ist vorzuziehen einestheils, weil so das Bild anschaulicher wird: Der Hirt verläßt seine Heerde, und nun breitet diese, da sie sich selbst überlassen ist, sich aus über die Berge; anderntheils weil bei der zweiten Verbindung ἐπὶ τὰ ὄρη hinter πορευθείς stehen müßte, da man gar nicht absieht, warum jenes einen besondern Nachdruck haben sollte. — V. 13. Das χαίρει ἐπ' αὐτῷ μᾶλλον κ. τ. λ. ist ganz psychologisch. Der Mensch ist so geartet, daß er sich für den Augenblick mehr über das Wiedergewonnene freut, als über das, was er ruhig besitzt. In der Anwendung des Gleichnisses auf Gott V. 14. wird dieser Zug verachläßigt (anders Luk. 15, 7.), und bloß das Nichtwollen des Verlorengehen als Tertium comparationis festgehalten. Zu θέλημα ἔμπροσθεν τοῦ πατρός vgl. 11, 26. In dem Ausdrucke ist der göttliche Wille oder Rathschluß als etwas vor die Augen Gottes Hingestelltes und daher Feststehendes gedacht. Es folgt aus diesen Worten, daß es in Gott keine Prädestination zur Verdammniß gebe, wie dieß bekanntlich Calvin behauptete. — Statt εἷς der Recepta haben Lachmann und Tischendorf nach B. D. L. Minusk. mit Recht ἕν aufgenommen; die Vorstellung der Schaafe wird noch festgehalten; ersteres ist Emendation nach V. 10. — Noch ist hier zu bemerken, daß einige Väter (Irenäus, Cyrill., Ambros.) unter den neun und neunzig Schaafen die (neun Chöre der) Engel, unter dem Einen verlorenen Schaafe die Menschheit als Ein Ganzes verstehen und πορευθείς von dem Herabsteigen des Sohnes Gottes zur Erde deuten. „Sein verirrtes Schääflein fand der Herr, als er den Menschen erlösete. Ueber dieses wiedergefundene ist größere Freude in dem Himmel, als über die neun und neunzig nie verlorenen, weil ein größerer Grund göttlichen Lobes in der Wiederherstellung des Menschengeschlechts gegeben ist, als in der Erschaffung der Engel. Wunderbar ist es, daß und wie Gott die Engel schuf; aber noch wunderbarer ist es, daß und wie er die Menschen erlöset hat" (Beda). Eine schöne praktische Anwendung dieses Gleichnisses, aber keine Erklärung, weil der Gedankengang davon nichts an die Hand gibt.

II. Ueber die brüderliche Zurechtweisung, V. 15—20.

V. 15 ff.: „Wenn aber wider dich dein Bruder gesündigt hat, so gehe hin und weise ihn zurecht zwischen dir und ihm allein. Wenn er auf dich hört, so hast du gewonnen deinen Bruder." — Die Gedankenverbindung mit dem Vorherigen ist hier dunkel. Olshausen glaubt sie so fassen zu müssen: Nachdem im Vorhergehenden die Gläubigen gewarnt waren, schwächere Brüder zu verletzen, hebt die Rede hier die andere Seite hervor und schildert, wie Gläubige sich benehmen sollen, wenn ihnen eine Verletzung zugefügt ist und zwar von einem andern Gläubigen. Bengel will hier zu *ἁμαρτήσῃ* ergänzen *scandalo dato,* so daß V. 15. im Gegensatz stände zu V. 6.: Du sollst deinem Mitbruder kein Aergerniß geben; wenn aber dein Mitbruder dir Aergerniß gibt, so u. s. w. Meyer: „Verachtet keinen der *μικρῶν* (V. 10—14.); versündigt sich aber einer gegen dich, so verfahre so." Andere noch anders. Am ungezwungensten ergibt sich die innere Gedankenverbindung in folgender Weise: Gott will nicht, heißt es V. 14., daß Einer von den Seinigen verloren gehe, vielmehr sucht er denjenigen, welcher sich von ihm verirrt, also gesündigt und ihn beleidigt hat, liebreich wieder auf, um ihn zu seiner Heerde wieder zurückzuführen. So soll nun auch der Christ seinen Mitbruder, der ihn beleidigt hat, durch brüderliche Zurechtweisung wieder zu gewinnen und so die christliche Einheit und Einigkeit zu bewahren suchen. — Das *ἁμαρτήσῃ εἰς σέ* ist, wie aus V. 21. erhellt, von persönlicher Beleidigung zu verstehen. Mit Unrecht hat Lachm. *εἰς σέ* nach B. Sinait., Minusk., Origenes gestrichen, da diese Zeugen zu schwach sind und die Auslassung nach *ησῃ* (*ἁμαρτήσῃ*) sich leicht als ein Versehen der Abschreiber erklären läßt. Es heißt: „so gehe hin"; warte also nicht, daß er selbst kommen soll. — *μεταξὺ σοῦ κ. αὐτοῦ μόνου* d. i. wie wir sagen: „unter vier Augen", um ihm jede unnöthige Beschämung zu ersparen. Das *ἐκέρδησας* blickt zurück auf *οὐκ ἔστιν θέλημα - - ἵνα ἀπόληται*: „Du hast ihn gewonnen", nämlich für das Messiasreich, für das Heil, dessen er sonst verlustig gegangen wäre, nicht, wie es gewöhnlich erklärt wird: als deinen Freund, was sich ganz von selbst versteht. — V. 16. Der zweite Schritt in der brüderlichen Zurechtweisung: „Wenn er aber (auf dich) nicht hören sollte, so nimm mit dir

noch Einen oder Zwei, damit „„auf zweier oder dreier Zeugen Mund jedes Wort festgestellt werde."" Die letzten Worte sind ein freies Citat aus 5 Mos. 19, 15., wo bestimmt wird, daß zu einem gerichtlichen Verfahren gegen Jemanden Ein Zeuge nicht genüge, sondern zwei oder drei Zeugen erforderlich seien (vgl. 2 Kor. 13, 1.). Die Bezugnahme auf die alttestamentliche Gesetzesstelle deutet an, daß der Grund, warum der Zurechtweisende Zeugen zuzieht, nicht allein in der leichtern und nachdrucksamern Ueberführung des Schuldigen (Sylveira), sondern auch in der Absicht zu suchen sei, den geschehenen Vorhalt für den Kläger bei dem nächst höhern Richter, wenn es nothwendig sein würde (V. 17.), durch jene Zeugen erhärten zu lassen (Reischl). — ἐπὶ στόματος = עַל־פִּי d. i. auf Aussage. Das ῥῆμα, dem דָּבָר in der Gesetzesstelle entsprechend, ist Sache im juridischen Sinne, Klage. Hier ist die Erklärung gemeint, welche der Schuldige auf das gemeinschaftliche Zurechtweisen abgibt; diese soll durch zwei oder drei Zeugen, je nachdem nämlich außer dem Ersten, Zurechtweisenden, noch Einer oder Zwei gegenwärtig sind, sicher gestellt werden. — V. 17. Der dritte und letzte Schritt in der brüderlichen Zurechtweisung: „Wenn er aber auf sie nicht gehört, sage es der Kirche; wenn er aber auch auf die Kirche nicht gehört, so sei er dir wie der Heide und der Zöllner." — Die letzte Instanz also bildet die ἐκκλησία (= קָהָל), d. i. die Versammlung der Gläubigen, diese natürlich in ihren Häuptern und Vorstehern, den Aposteln und ihren rechtmäßigen Nachfolgern, gedacht, wie aus V. 18. klar erhellt. Weil der Beweggrund der brüderlichen Zurechtweisung für einen Christen nicht Rache für erlittene Beleidigung, sondern Sorge für das Seelenheil des Sünders sein muß, so soll die Klage nicht an die weltliche Gewalt, sondern an die mit der Seelsorge und der geistlichen Jurisdiction besonders Beauftragten gehen. Wenn der Angeklagte auch dem Urtheile dieser sich nicht fügt, so soll man alle Gemeinschaft mit ihm abbrechen, ihn faktisch excommuniciren, wie der Jude den Heiden und Zöllner als aus der jüdischen Gemeinde Ausgeschlossene betrachtete und diese deßhalb sorgfältig mied. Und nun bekleidet der Herr V. 18. seine Apostel mit der Gewalt, durch einen förmlichen Urtheilsspruch die

Excommunikation über den widersetzlichen Christen wirklich zu verhängen, indem er feierlich und mit Nachdruck hinzufügt: „Wahrlich sage ich euch: Was immer ihr binden werdet auf der Erde, wird gebunden sein in dem Himmel, und was immer ihr lösen werdet auf der Erde, wird gelöset sein in dem Himmel." Daß das in der zweiten Person (δήσητε u. s. w.) angeredete Subjekt nicht die Gemeinde als solche, noch weniger, wie August. u. A. meinten, die Beleidigten (V. 15.), sondern die Apostel und deren rechtmäßige Nachfolger seien, kann nach dem ganzen Zusammenhange keinem Zweifel unterliegen. Geht doch die ganze Rede an diese. — Ueber die bildlichen Ausdrücke „binden" und „lösen" s. zu 16, 19. Hier bezeichnen dieselben nach dem Contexte speciell die richterliche Gewalt, den hartnäckigen Sünder aus dem Gemeindeverbande auszuschließen und ihn, wenn er Buße thut, wieder in denselben aufzunehmen. Was die Apostel, die sichtbaren Häupter der Kirche, in dieser Hinsicht auf Erden beschließen, wird im Himmel d. i. vor Gott seine Gültigkeit haben; die Wirkung ihres Urtheilsspruches wird sich aus dem Diesseits in das Jenseits, aus der Zeit in die Ewigkeit erstrecken. — Die praktische Anwendung dieser Vollmacht s. 1 Kor. 5, 3 ff. 2 Kor. 2, 5 ff. Zum Ganzen bemerkt Reischl treffend: „Es darf nicht übersehen werden, wie eben nach der Anempfehlung kindlicher Demuth für den persönlichen Charakter der Apostel nun ihrem Amte so große Vollmacht verliehen wird. Grade durch die Erhabenheit des Amtes wird die tiefe Demuth des Trägers desselben gefordert, damit er nicht, während er Andern die Pforten des Heils aufschließt, selbst außerhalb bleibe und verstoßen sei (vgl. 1 Kor. 9, 27.), damit ferner in der Kirche nie Herrschaft um der Gewalt, sondern nur um der Liebe zu den Seelen willen begehrt werde."

V. 19 f.: „Wiederum wahrlich sage ich euch, daß, wenn Zwei aus euch zusammenstimmen werden auf Erden bezüglich irgend einer Sache, um welche sie etwa bitten mögen, sie ihnen wird zu Theil werden von meinem Vater, der im Himmel ist." — Was zunächst die Lesart angeht, so ist mit Tischendorf (edit. 7.) nach überwiegenden Zeugen *πάλιν ἀμήν* statt des bloßen *πάλιν* der Recepta oder des bloßen *ἀμήν* bei Lachmann zu lesen. Ferner ist das

Futur. συμφωνήσουσιν dem Conjunctiv συμφωνήσωσιν des gewöhnlichen Textes aus äußern und innern Gründen vorzuziehen. Ueber ἐάν mit dem Indikativ s. Win. S. 264. Was dann die Struktur betrifft, so ist durch Attraktion das Subjekt des Hauptsatzes πᾶν in den Nebensatz gezogen und an πράγματος angeschlossen. Regelmäßig müßte es heißen: ἐὰν δύο ὑμῶν συμφωνήσουσιν ἐπὶ τῆς γῆς περὶ πράγματος, πᾶν ὃ ἐὰν αἰτήσωνται, γενήσεται αὐτοῖς (Meyer, vgl. Win. S. 551 ff.). — Die Gedankenverbindung wird verschieden angegeben. Hieronymus: „Omnis superior sermo ad concordiam nos provocaverat; igitur et praemium pollicetur." Meyer: „V. 18. rechtfertigt das mit Ἔστω σοι ὥσπερ ὁ ἐθνικὸς κ. τ. λ. angedeutete Verfahren an sich, V. 19. aber das unerschrockene Gottvertrauen, mit welchem es in Uebereinstimmung des Gebets zu vollziehen sei." Schegg: „Jesus stellt die schrecklichen Folgen der Excommunikation anschaulich und höchst eindringend dar an ihrem Gegentheile, an den seligen Folgen der Kirchengemeinschaft: in ihr werden alle Gebete und Bitten erhört, außer ihr keine." Genauer und schärfer fassen wir den Nexus so, daß das πάλιν λέγω sich bezieht auf die vorhergehende Versicherung, welche hier wiederholt, aber zugleich verallgemeinert wird: sie besitzen in der Kirche nicht nur eine auch im Himmel gültige Binde- und Lösegewalt, sondern, um welches auch immer sie in Gemeinschaft bitten, das wird von Gott ihnen gegeben werden. Aehnlich Maldonat. Also jeder Gebetsverein, und sei er auch nur ein Verein von Zweien oder Dreien, wird im Himmel Erhörung finden; „denn" fügt der Herr diese Verheißung begründend V. 20. hinzu, „wo Zwei oder Drei versammelt sind auf meinen Namen hin, da bin ich in ihrer Mitte." — ἐπὶ τὸ ἐμὸν ὄνομα d. h. so daß mein Name, mein Bekenntniß, meine Ehre u. s. w. das Ziel ihrer Versammlung ist. Jede auch die kleinste Vereinigung der Gläubigen um Christi willen stellt dar und bethätigt in sich die Einigkeit der ganzen Kirche. Wie nun Christus das Haupt der Kirche, mit seiner Gnade fortwährend in der Gesammtheit der Gläubigen gegenwärtig ist, so auch in jedem kleinen Kreise der Seinigen (vgl. 2 Kor. 13, 5.). Auch diese erhalten, um was auch immer sie in seinem Namen bitten. Also nur die Vereinigung der Gläubigen unter sich und mit Christo, dem Haupte, vermittelt alles wahrhaft Gute von

Gott dem Vater; Trennung aber und Ausscheidung aus der lebendigen Gemeinschaft mit Christo und seiner Kirche läßt jede vereinzelte, subjektive Anstrengung, scheine sie auch heilig wie Gebet, kraftlos und ohne Frucht. — Zum ganzen Gedanken vgl. Joh. 15, 1—7.

III. Von der Versöhnlichkeit, V. 21—35. Vgl. Luk. 17, 3. 4.

V. 21 f. Der Herr hatte eben V. 15—17. von der brüderlichen Zurechtweisung gesprochen und drei verschiedene Momente in derselben angegeben. Die liebevolle Zurechtweisung des fehlenden Mitbruders setzt aber die Bereitwilligkeit der Verzeihung von Seite des Beleidigten voraus, sobald jener sein Unrecht einsieht und bereut. Petrus möchte nun wissen, wie oft man zu verzeihen bereit sein müsse, und tritt deßhalb aus dem Kreise der Jünger (V. 1.) zu Jesu mit der Frage: „Herr, wie oftmals wird mein Bruder sündigen wider mich und werde ich ihm verzeihen? bis zu sieben Mal?" — Ueber *ἁμαρτήσει - ὁ ἀδελφός μου καὶ ἀφήσω αὐτῷ* ist zu bemerken, daß nach hebräischer Redeweise zuweilen zwei Verba finita mit *καὶ* so enge verbunden sind, daß das erste logisch als Participium aufzufassen ist. So müßte es hier eigentlich heißen: *ποσάκις τῷ ἁμαρτήσαντι εἰς ἐμὲ ἀδελφῷ ἀφήσω* (vgl. Win. S. 318.). Das Futur. *ἀφήσω* ist im eigentlichen Sinne zu nehmen, nicht: „soll ich verzeihen." Petrus wird verzeihen, wenn er nur weiß, wie oft es der Herr will. Die Frage *ἕως ἑπτάκις* ist wohl dadurch motivirt, daß die Rabbinen die Pflicht der Verzeihung auf eine dreimalige Veranlassung ausdehnten (Babyl. Joma. f. 82. 2.). Petrus meint nun, es werde doch wohl genügen, mehr als doppelt so oft zu verzeihen; die heilige Siebenzahl scheint ihm in diesem Falle das Höchste zu sein. Der Herr aber antwortet V. 22.: „Nicht sage ich dir: bis zu sieben Mal, sondern bis zu sieben und siebenzig Mal." — *οὐ λέγω σοι* gehört zusammen: nicht die Vorschrift gebe ich dir u. s. w.; nicht ist mit Einigen zu interpungiren: *οὐ, λέγω σοι, ἕως ἑπτάκις.* — Den Ausdruck *ἕως ἑβδομηκοντάκις ἑπτά* übersetzen Hieronymus, Erasmus u. A.: „bis zu siebenzig Mal sieben", d. i. bis 490 Mal. Allein, da *ἑπτά* und nicht wieder *ἑπτάκις* steht, fassen wir es besser mit Origenes, Augustin. u. A.: „bis zu sieben und siebenzig Mal." Zwar würde dieß (wie Meyer

richtig bemerkt) nach griechischem Gebrauche entweder durch ἑπτὰ καὶ ἑβδομηκοντάκις oder ἑβδομήκοντα ἑπτάκις ausgedrückt sein; aber der Ausdruck ist nach den LXX 1 Mos. 4, 24.: ὅτι ἑπτάκις ἐκδεδίκηται ἐκ Κάϊν, ἐκ δὲ Λάμεχ ἑβδομηκοντάκις ἑπτά, wo das entsprechende שִׁבְעִים וְשִׁבְעָה nur „sieben und siebenzig" heißen kann. Es ist also die Zahl des uralten Ansatzes der Blutrache, welche in der unerlösten Welt herrschte, die hier Jesus der erlösten Menschheit zum Gesetze der Vergebung und Versöhnung gibt. Es soll aber damit nur eine unbestimmt große Zahl bezeichnet werden, und der Herr will sagen: Immerdar sollst du zum Verzeihen bereit sein.

V. 23 ff. Das eben Gesagte erläutert nun der Herr durch ein schönes Gleichniß: „Deßhalb", weil nämlich ein so unbegränztes Verzeihen Pflicht ist, „ist das Reich der Himmel gleich einem Könige, welcher Abrechnung halten wollte mit seinen Knechten" d. i. Verwaltern, Rentmeistern, Pächtern, die alle nach der despotischen Regierungsform des Orients als δοῦλοι des Königs angesehen wurden. Vgl. 1 Kön. 9, 22. Ueber ὡμοιώθη ἡ βασ. τῶν οὐρ. s. zu 13, 45. Zu βασιλεῖ ist nicht ohne Grund ἀνθρώπῳ zugesetzt, da das Himmelreich einem menschlichen Könige verglichen wird. Der Ausdruck συναίρειν λόγον = *conferre rationes* (vgl. 25, 19.) findet sich sonst nicht bei griechischen Schriftstellern. — V. 24.: „Als er aber angefangen hatte abzurechnen, wurde ihm gebracht (προσήχθη Lachm. und Tischend. nach B. D. Origenes; die Recepta hat προσηνέχθη) Ein Schuldner von zehntausend Talenten." Es ist hier wohl das attische Talent gemeint, nach welchem damals allgemein in den römischen Provinzen gerechnet wurde. Es betrug (nach Böckh, Staatshaush. der Athener I. S. 15 ff.) etwa 1375 Thaler, nämlich 1 Tal. = 60 Minen; 1 Mine = 100 Denare, also 1 Tal. = 6000 Denare; 1 Denar = 5½ gGr. Also 10,000 Tal. = 60 Millionen Denare = 13,750000 Thaler, Bezeichnung einer sehr großen, unbezahlbaren Schuld. Daß hier das attische und nicht das jüdische Talent (= 2618 Thaler) gemeint sei, erhellt auch daraus, daß gleich von Denaren die Rede ist; wäre das jüdische gemeint, so würde als Beispiel der geringern Schuld die Benennung Sekel gewählt sein. — V. 25.: „Da er aber

nicht bezahlen konnte, befahl der Herr, daß er verkauft würde und sein Weib und die Kinder und Alles, was er habe, und daß bezahlt würde." Die ersten Worte: *μὴ ἔχοντος αὐτοῦ ἀποδοῦναι*, drücken zwar eine Thatsache aus: „da er nicht hatte"; allein sie sind in dieser Construktion mit *ἐκέλευσεν* in enge Beziehung gesetzt: „er befahl, weil jener nicht hatte", weil er wußte, daß jener nicht habe. Daher *μή* und nicht *οὐ*. Vgl. Apstg. 21, 34. Luk. 2, 45. 24, 23. Nach mosaischem Rechte (2 Mos. 22, 3. 3 Mos. 25, 39., vgl. 2 Kön. 4, 1.) verfiel dem Gläubiger auch die Familie des zahlungsunfähigen Schuldners. — V. 26.: „Es fiel nun jener Knecht nieder, flehte ihn an und sprach: Habe Geduld in Ansehung meiner, und Alles werde ich dir zurückzahlen." Der Schuldner gesteht seine Schuld zu, und erkennt das Recht seines Herrn an; fußfällig bittet er um Aufschub und in seiner Angst verspricht er weit über die Möglichkeit hinaus. Sein erbarmender Herr weiß dieß und gewährt nun V. 27. dem demüthig Bittenden nicht bloß Aufschub, sondern vollen Erlaß der Schuld: „Es erbarmte sich aber der Herr über jenen Knecht, gab ihn frei und die Schuld (eigentlich: das Darlehn) ließ er ihm nach."

V. 28 ff. Kaum war jener Knecht aus den Gemächern seines Herrn, wo er Gnade statt Recht erfahren hatte, ausgetreten, so „fand er Einen seiner Mitknechte, welcher ihm hundert Denare (etwa 22—23 Thaler) schuldete, und er ergriff und würgte ihn und sprach: Zahle zurück, wenn du etwas schuldig bist!" — Man beachte: Der König ist erbarmungsvoll gegen seinen ungetreuen Knecht; dieser aber ist ohne alle Erbarmung gegen seines Gleichen; er verfährt mit diesem gleich nach strengem römischen Rechte, welches den Gläubiger ermächtigte, den Schuldner handvest zu machen, ihn *quocunque modo, obtortoque etiam collo* zum Prätor zu schleppen und dann in Schuldhaft zu werfen (vgl. Heineccii Antt. Rom. IV. 6, 14.). — Auffallend ist das überwiegend verbürgte *εἴ τι ὀφείλεις*, wo man *ὅ, τι ὀφείλεις* (Minuskeln, aber offenbar als Correktur, Recepta) erwarten sollte. Einige führen den Ausdruck auf griechische Urbanität zurück. Allerdings sprachen die Griechen aus Feinheit gern problematisch; aber dieß wäre hier bei dem rohen Knechte ganz ungehörig. Andere dagegen finden

darin die Härte des Menschen, der nicht einmal mit Sicherheit wußte, ob ihm der Andere etwas schuldete. Aber die Gewißheit der Schuld liegt in dem *ὤφειλεν αὐτῷ*, in der bestimmten Angabe *ἑκατὸν δηνάρια* und besonders in dem gewaltsamen Verfahren des Mannes hinreichend angedeutet. Das Richtige hat Meyer, der das *εἰ* logisch faßt und auf *ἀπόδος* den Nachdruck legt. Es ist soviel als: „Du sollst wissen, daß du bezahlen mußt, wenn du etwas schuldest." — V. 29.: „Es fiel nun sein Mitknecht nieder, bat ihn u. s. w." Hinter *σύνδουλος αὐτοῦ* hat Tischendorf (edit. 7.): *εἰς τοὺς πόδας αὐτοῦ*, welches in mehreren Handschriften und auch in der Vulg. fehlt, und wahrscheinlich als Glosse zu dem absoluten *πεσών* zu betrachten ist. Auch das *πάντα*, welches einige Zeugen vor, andere hinter *ἀποδώσω σοι* haben, scheint ein mechanischer Zusatz aus V. 26. zu sein. — V. 30.: *οὐκ ἤθελεν* seil. *μακροθυμεῖν ἐπ᾽ αὐτῷ*. — V. 31.: „Als aber seine Mitknechte sahen, was geschah, wurden sie sehr betrübt (nämlich über diese Hartherzigkeit und Mißhandlung) und sie kamen und erzählten ihrem Herrn Alles, was geschehen war." Wir lesen mit Tischendorf ganz sinngemäß das erste Mal *τὰ γινόμενα* (Vulgata: *quae fiebant)*, das zweite Mal *τὰ γενόμενα* (Vulgata: *quae facta fuerant)*; ferner *τ. κυρίῳ ἑαυτῶν* statt *αὐτῶν*. „Das Reflexivum bezeichnet, daß die *σύνδουλοι* nicht etwa ihren hartherzigen Genossen selbst oder sonst Jemanden um Hülfe angingen, sondern ihren eigenen Herrn" (Meyer).

V. 32 f.: „Da läßt sein Herr ihn zu sich rufen und spricht zu ihm: Böser Knecht! jene ganze Schuld habe ich dir erlassen, weil du mich batest; hättest nicht auch du dich erbarmen müssen deines Mitknechtes, wie ich mich deiner erbarmet habe?" — Der Herr hatte seinem Knechte die ganze große Schuld völlig erlassen, wo dieser doch nicht einmal um Erlaß, sondern nur um Nachsicht und Aufschub gebeten hatte! Nach dieser so eben erfahrenen Gnade hätte derselbe auch Erbarmung üben müssen mit seinem so unbedeutend verschuldeten Mitknechte. — *οὐκ ἔδει* = *nonne oportebat*, das Imperfekt. Indikat., wo wir den Conjunctiv setzen. Es ist zu accentuiren mit Tischend. *καὶ σέ* = „auch du", statt *καί σε* = „auch du" der Recepta. Dagegen ist gleich die Accentuation *καὶ ἐγώ σε* oder *κἀγώ σε* statt *κἀγὼ σέ* vorzuziehen, da hier

der Nachdruck auf ἐγώ und nicht auf σέ liegt. Ueber das redundirende καί nach Vergleichungspartikeln (ὡς, καθώς) s. Win. S. 390. — V. 34.: „Und erzürnt überantwortete ihn sein Herr den Folterknechten, bis er die ganze Schuld ihm zurückgezahlt hätte." — Das Wort βασανισταί wird hier von den Meisten gradezu als gleichbedeutend mit δεσμοφύλακες, „Kerkerwächter", genommen, aber mit Unrecht; es heißt „Folterknechte". Zwar durfte nach römischem Rechte gegen die Schuldner wohl Haft aber keine Folter angewandt werden; allein der König tritt hier nicht mehr als Gläubiger, sondern als Richter auf. Außerdem ist der Begriff der Folterung hier wesentlich, als Abbild der künftigen Folter der Hölle. — Zu ἕως οὗ ἀποδῷ κ. τ. λ. bemerkt Chrysost. richtig: τουτέστι διηνεκῶς· οὔτε γὰρ ἀποδώσει ποτέ.

V. 35. Hier zieht Jesus die Lehre der Parabel und gibt damit zugleich an, wie die einzelnen Züge derselben zu deuten sind: „So wird auch mein himmlischer Vater euch thun, wenn ihr nicht verzeihet, ein Jeder seinem Bruder, von euren Herzen." Also der König ist Gott, der Vater Jesu Christi; sein Schuldner ist der Mensch, der durch seine vielen und schweren Sünden eine unbezahlbare Schuld gegen Gott sich aufgeladen und daher das gerechte Strafurtheil der ewigen Verdammung verdient hat. Allein um der überfließenden Genugthuung Christi willen läßt Gott dem Sünder alle Schuld und die ewige Strafe nach, wenn dieser gegen seinen fehlenden Mitbruder Nachsicht übt. Ist er dagegen hartherzig und grausam wider denselben, so werden seine Mitknechte, die Gerechten und die Engel, selbst seine Ankläger, und Gottes Zorn richtet den Sünder, als sei dieser nie der Erlösungsgnade theilhaftig gewesen. Es bildet somit dieses Gleichniß gleichsam einen Commentar zu 6, 12. 14. 15. — Hinter καρδιῶν ὑμῶν hat die Recepta noch: τὰ παραπτώματα αὐτῶν. Allein diese Worte sind wahrscheinlich aus 6, 14. 15. herübergenommen, da sie bei vielen und gewichtigen Zeugen fehlen.

Dritter Abschnitt.

Jesu letzte Reise nach Jerusalem, sein feierlicher Einzug in diese Stadt und Aufenthalt daselbst.

(19, 1 — 25, 46.)

§. 18. Jesu Reise nach Jerusalem. Lehren und Wunder.

19, 1 — 20, 34.

Matthäus hat die Geschichte der Wirksamkeit Jesu in Galiläa geschlossen, und ohne einer mehrmaligen Reise desselben nach Judäa Erwähnung gethan zu haben (s. zu Luk. 9, 51.), berichtet er jetzt gleich die letzte Reise des Herrn nach Jerusalem. Parallel mit V. 1. 2. sind Mark. 10, 1. Luk. 17, 11.

V. 1 f.: „Und es geschah, als Jesus vollendet hatte diese Reden, begab er sich fort von Galiläa und kam in das Gebiet Judäa's, jenseits des Jordans. Und es folgten ihm viele Schaaren, und er heilte sie daselbst." — *Καὶ ἐγένετο - - λόγους τούτους* ist nicht als genaue Zeitbestimmung zu urgiren, sondern als Uebergangsformel zu einem neuen Abschnitte zu fassen. Vgl. 26, 1. Das *πέραν τοῦ Ἰορδάνου* ist nicht örtliche Bestimmung von *εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδ.*: „er kam in das jenseits des Jordans liegende Gebiet von Judäa" — denn das Gebiet von Judäa erstreckte sich nicht über den Jordan (Joseph. Bell. jud. III. 3, 5.), auch müßte dann der Artikel *τά* wiederholt sein — sondern gehört zu *ἦλθεν* und bezeichnet näher die Route, welche Jesus nahm: er kam jenseits des Jordans, also durch Peräa reisend in das Gebiet von Judäa. Matthäus hat es absichtlich nachgesetzt, um anzudeuten, daß die unmittelbar folgenden Ereignisse und Reden, welche durch V. 2. eingeführt werden, noch dem Wirken Jesu in

Peräa angehörten. Nehmen wir die Stellen Joh. 11, 54. Luk. 17, 11. hinzu, so können wir den Weg, den der Herr jetzt nahm, ziemlich genau angeben. Nach der Auferweckung des Lazarus in Bethanien (Joh. 11, 1 ff.) zog er, um den Nachstellungen seiner Feinde zu entgehen, sich nach Ephraim, einer Stadt an der Südgränze Samariens zurück (Joh. 11, 54.). Von da reisete er, als das Passahfest herannahete, mitten durch Samaria und Galiläa (Luk. 17, 11.), ging über den Jordan und zog dann am östlichen Ufer desselben durch Peräa hinab wahrscheinlich bis Bethabara. Dort ging er wieder über den Jordan in das judäische Gebiet und kam endlich über Jericho (Matth. 20, 29.) nach Jerusalem. — V. 2. In *ἐθεράπευσεν αὐτούς* bezieht sich *αὐτούς* grammatisch auf die *ὄχλοι*, logisch aber auf die Kranken unter den Volksschaaren (vgl. 12, 15., s. Win. S. 133.). — *ἐκεῖ*, nämlich jenseits des Jordans, in Peräa.

I. Ueber Ehescheidung und eheloses Leben, V. 3—12. Vgl. Mark. 10, 2—12.

V. 3. Während Jesus noch in Peräa sich befand, „traten zu ihm die Pharisäer, versuchten ihn und sagten: Ist es einem Manne erlaubt sein Weib zu entlassen zufolge jedweden Grundes?" — Das Verfängliche dieser Frage lag in dem Streite, welcher damals zwischen den beiden mächtigen Schulen des R. Hillel und des R. Schammai über die Ehescheidung entbrannt war. S. zu 5, 13. Die Pharisäer wollten Jesum dahin bringen, daß er sich bestimmt für die Meinung Einer der beiden Schulen ausspreche, um so den Haß der andern gegen ihn aufregen zu können. Bekannt mit der Strenge der sittlichen Forderungen des Meisters von Nazareth und eingedenk seines frühern Ausspruches in dieser Sache (5, 31 f.), setzten sie ohne Zweifel voraus, derselbe werde sich für die strengere Deutung der Schule des Schammai, mithin gegen die Erlaubtheit leichtfertiger Ehescheidung aussprechen, und das war bei dem sittlichen Leichtsinne der Menge in diesem Punkte gefährlich. Außerdem befand sich Jesus eben in dem Reichsgebiete des Herodes Antipas, der sein Weib bloß aus dem Grunde verstoßen hatte, um eine neue und zwar blutschänderische Ehe einzugehen (s. zu 14, 1 ff.), und der noch kurz vorher wegen des Vorhaltes darüber Johannes den Täufer hatte tödten lassen. Sprach

sich nun Jesus in ähnlicher Weise wie sein Vorläufer aus, so mochten sie hoffen, daß auf gemachte Anzeige hin auch er der Rache des Herodes anheimfalle. — Ueber εἰ in der direkten Frage s. zu 12, 10. — ἀνθρώπῳ fehlt bei B. L. Sinait., Minusk., August. und ist deßhalb von Lachm. gestrichen; dann findet das folgende αὐτοῦ seine Beziehung nur im Contexte. Allein bei weitem überwiegende Zeugen sprechen für ἀνθρώπῳ. Das κατὰ πᾶσαν αἰτίαν fehlt bei Markus. Es liegt aber grade in diesen Worten das eigentlich Versuchliche der vorgelegten Frage. Die Pharisäer stellen nämlich die laxe Ansicht der Schule Hillel's, welche damals die herrschende geworden war, als Fragepunkt auf, in der sichern Erwartung, daß Jesus sich dagegen erklären würde; sie legen ihm mit ihrem κατὰ πᾶσαν αἰτίαν das Nein gleichsam in den Mund (Meyer).

V. 4 ff. Jesus entscheidet sich weder für Hillel noch für Schammai, sondern führt die Ehe auf ihre eigentliche, ursprünglich von Gott gewollte Idee zurück. Er antwortet: „Habet ihr nicht gelesen, daß der, welcher (den Menschen) geschaffen hat, von Anfang an als Männliches und Weibliches sie schuf?" — Zu ὁ ποιήσας ist aus dem folgenden αὐτούς mit der Vulg. zu ergänzen ἄνθρωπον, wie aus 1 Mos. 1, 27. erhellt, auf welche Stelle der Herr sich hier bezieht. Dort heißt es nämlich nach den LXX: ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον - - ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς. Das ποιεῖν ist im Sinne von „schaffen", worin es auch bei den Profanen vorkommt, zu nehmen. Der Heiland sagt in Uebereinstimmung mit 1 Mos. 1, 27. ἄρσεν καὶ θῆλυ und nicht ἄνδρα καὶ γυναῖκα; denn es kommt hier nicht auf die Namen der Geschlechter, sondern auf die Geschlechtsbezeichnungen selbst an. Er will sagen: Gott schuf ursprünglich nicht zwei menschliche Individuen, die sich zufällig oder nach Willkür zusammenfanden, und sofort auch ebenso wieder trennen konnten, sondern zwei sich einander fordernde und gegenseitig sich ergänzende Geschlechter. — V. 5.: „Und (daß) er sprach: „„Deßhalb wird der Mensch den Vater und die Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen, und es werden sein die Zwei zu Einem Fleische."" — Als Subjekt zu εἶπεν ist aus dem Vorhergehenden ὁ ποιήσας zu ergänzen. Zwar sprach nicht Gott, sondern Adam die folgenden, aus 1 Mos. 2, 24. entlehnten

Worte; allein zuletzt war es doch Gott, der diesen prophetischen, das geheimnißvolle Wesen der Ehe bezeichnenden Ausdruck dem ersten Menschen in den Mund legte: „Deus per hominem dixit, quod homo prophetando praedixit" (August.). Adam, der keinen Vater und keine Mutter hatte, sprach diese Worte beim Anblicke des Weibes im Zustande prophetischer Begeisterung. — Das ἕνεκεν τούτου der Stelle bezieht sich auf die unmittelbar vorhergehenden Worte, welche Adam sprach, als Gott ihm das Weib zuführte: „Das nun ist Bein von meinem Beine und Fleisch von meinem Fleische; sie wird genannt werden Männin (אִשָּׁה), weil sie vom Manne (אִישׁ) genommen ist." Dann fährt Adam fort mit den Worten, die wir hier haben: „Deßhalb", weil nämlich das Weib dem Leibe nach vom Manne genommen wurde, die Einheit also ursprünglich war, und die dermalige Zweiheit eine natürliche Sehnsucht in sich fühlt, zur Einheit wieder zurückzukehren, deßhalb „wird der Mensch u. s. w." Hier im Munde Jesu ist das ἕνεκεν τούτου nicht, wie Meyer meint, ohne Beziehung auf das Vorhergehende und lediglich als Bestandtheil des Citats mit aufgenommen; vielmehr geht es auf ἄρσεν κ. θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς zurück, und die Gedankenverbindung bleibt im Wesentlichen dieselbe: Deßhalb, weil Gott den Menschen ursprünglich in zwei sich gegenseitig ergänzende Geschlechter gespalten hat, wird der Zug dieser beiden Geschlechter zu einander so stark sein, daß er alle sonstigen Bande, selbst das Band, welches Kinder an ihre Eltern knüpft, zerreißt. — Das Verbum κολλᾶσθαι = דָּבַק, *conglutinari*. Es heißt: καὶ ἔσονται οἱ δύο κ. τ. λ. Das οἱ δύο fehlt im Urtexte; es ist eine Ergänzung der LXX, die aber der Zusammenhang ganz natürlich an die Hand gibt, daher auch in allen Citaten des N. T. beibehalten wird. Die LXX haben es ausdrücklich hervorgehoben zur Bestätigung der Monogamie, welche sonst im A. T. nirgends mit bestimmten Worten ausgesprochen ist. Die Construktion εἶναι εἰς ist ein Hebraismus = הָיָה לְ, also statt: ἔσονται οἱ δύο σάρξ μία. — Aus καὶ ἔσονται κ. τ. λ. ergibt sich von selbst die Folgerung V. 6.: „Demnach sind sie (nämlich die Beiden, V. 5.) nicht mehr Zwei sondern Ein Fleisch." Also in der Ehe tritt Mann und Weib in eine so enge Verbindung, daß beide, wenngleich sie

geistig zwei verschiedene Persönlichkeiten bleiben, doch leiblich Eins werden, Einen Organismus bilden. Wie das Weib ursprünglich, vor der Scheidung des Einen Menschen in zwei Geschlechter, eine leibliche Einheit bildete mit dem Manne, von dessen Leibe es genommen wurde, so wird es auch wieder dem Leibe nach Eins mit dem Manne in der Ehe; hier werden die Zwei wiederum zu Einem Leibe, so daß also in der Ehe der ursprüngliche Mensch dem Leibe nach wieder hergestellt wird. — Aus dem Ganzen zieht der Heiland den Schluß: „Was nun Gott verbunden (eigentlich: zusammengejocht) hat, soll der Mensch nicht trennen." Jesus will sagen: Aus der ursprünglichen Schöpfung der beiden wesentlich zusammengehörenden, sich einander fordernden und gegenseitig sich ergänzenden Geschlechter und aus dem bestimmten Ausspruch Gottes V. 5. folgt, daß die Ehe nach der göttlichen Idee unzertrennlich ist, daß also menschliche Willkür diesen von Gott geschlossenen Bund nicht trennen darf. Der Heiland entscheidet sich also für keine der beiden Schulmeinungen, sondern verwirft die Ehescheidung ganz, da sie der ursprünglichen Idee der Ehe widerspreche. — Man beachte noch den nachdrücklichen Gegensatz zwischen *ὁ θεός* und *ἄνθρωπος*. Es steht das Neutrum *ὅ* statt *οὕς*, um die Idee der Einheit mehr hervorzuheben. Gut Maldonat: „Non dixit: *quos* Deus conjunxit, sed *quod* Deus conjunxit, ut non tanquam de duobus sed *tanquam de uno corpore* loqueretur, quia paulo ante dixerat: *itaque jam non sunt duo, sed una caro.*

V. 7 ff. Die Pharisäer haben es wohl verstanden, daß Jesus sich im Vorhergehenden gegen alle und jede Ehescheidung erklärt habe; daher fragen sie weiter: „Weßhalb hat denn nun Moses befohlen, einen Scheidebrief zu geben und zu entlassen?" — *ἐνετείλατο - - ἀπολῦσαι* ist ein etwas ungenauer Ausdruck; sie wollen sagen: Wenn, wie du behauptest, die Ehescheidung durchaus der göttlichen Idee von der Ehe widerstreitet, wie konnte da Moses 5 Mos. 24, 1. befehlen, daß der Mann, wenn er sein Weib aus irgend einem Grund entlassen will, ihr einen Scheidebrief gebe und sie so entlasse? Liegt nicht in diesem Befehle die Statthaftigkeit der Ehescheidung vorausgesetzt? — Auf diese Frage antwortet Jesus V. 8.: „Moses hat mit Rücksicht auf (*πρός*, s. Win. S. 361.) eure

Starrherzigkeit euch erlaubt, eure Weiber zu entlassen; von Anfang an ist es nicht so gewesen", daß nämlich gestattet wurde, die Frau zu entlassen. — *πρὸς σκληροκαρδίαν ὑμῶν* d. i. mit Berücksichtigung eurer Starrherzigkeit, die sich zur Milde, Nachsicht, Geduld u. s. w. nicht bewegen läßt, hat Moses, um größere Uebel wie Mißhandlung, Mord u. dergl. abzuwenden, nicht befohlen (V. 7.), sondern erlaubt, das Weib zu entlassen; in der ursprünglichen Institution der Ehe lag die Scheidung derselben nicht begründet. Da nun im messianischen Reiche die Sünde und alles Sündhafte vernichtet und alles Menschliche zu seiner ursprünglichen, idealen Form zurückgeführt werden sollte, so mußte in demselben auch die um der Sünde willen gegebene Dispensation aufhören, und die ursprüngliche Unauflöslichkeit der Ehe wieder eintreten. Daher fährt der Heiland im Gegensatze zu dieser mosaischen Erlaubniß V. 9. fort: „Ich sage euch dagegen: Wer immer sein Weib entläßt, nicht Unzuchtshalber, und eine Andere heirathet, bricht die Ehe; und wer eine Entlassene heirathet, bricht die Ehe." Wir lesen mit Tischend. *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ*. Die Lesart *παρεκτὸς λόγου πορνείας*, welche Lachm. nach B. D. Minusk., Origen. aufgenommen hat, ist offenbar aus 5, 32. als Glosse herübergenommen. Das *εἰ*, welches die Recepta und Scholz gegen entscheidende Zeugen vor *μή* lesen, ist exegetischer Zusatz. Nach Mark. 10, 10 f. sprach Jesus diese Worte, aber ohne die Einschränkung *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* (vgl. auch Luk. 16, 18.), zu den Jüngern allein, als diese über das vorher Gesagte zu Hause nachfragten. — Beachten wir zum bessern Verständniß dieser vielfach verschieden gedeuteten Stelle den Zusammenhang. Die Anfrage der Pharisäer V. 3. betraf die Entlassung des Weibes und den hierfür zureichenden Rechtsgrund; sie wollen erforschen, ob Jesus für die Ansicht der Hillelisten oder für die der Schammaisten sich entscheide. Dieser weiset die Fragesteller zunächst hin auf die anfängliche göttliche Einrichtung und Anordnung der Ehe; hiernach widerspreche die Trennung einer einmal rechtlich bestehenden Ehe durchaus dem Wesen und der ursprünglichen idealen Form der Ehe, wie Gott sie gewollt. Wegen der Starrherzigkeit der Juden jedoch habe Moses, um größere Uebel zu verhüten, erlaubt, das Weib zu entlassen, obgleich eine solche Ehescheidung der ursprünglichen Anordnung Gottes

zuwider sei. Und nun nennt Jesus als Antwort auf das κατὰ πᾶσαν αἰτίαν nur Einen Rechtsgrund, nämlich die Unzucht in der Ehe d. i. den Ehebruch, welcher den Mann ermächtige, die Ungetreue zu entlassen. Damit aber die Fragesteller nicht meinen, daß Jesus sich hiermit rein und allein auf Seite der Schammaisten stelle, fügt er ohne alle Einschränkung hinzu: καὶ ὁ ἀπολελυμένην γαμήσας μοιχᾶται, dadurch genugsam andeutend, daß er unter dem ἀπολύειν nicht eine Trennung des Ehebandes, sondern bloß eine Scheidung der ehelichen Lebensgemeinschaft, ein Aufgeben des Zusammenwohnens der beiden Ehegatten verstehe. Allerdings war dieß für die damaligen Zuhörer etwas ganz Neues; denn bei den Juden involvirte jede förmliche Scheidung der Ehegatten auch eine Trennung des Ehebandes und gab die Erlaubniß zur Wiederverheirathung; allein nach dem, was der Herr vorher über die ursprüngliche Unauflöslichkeit der Ehe gesagt hatte, konnten diese Worte durchaus nicht mißverstanden werden. — Viele Ausleger wollen zu ἀπολελυμένην aus dem ersten Hemistiche die Einschränkung μὴ ἐπὶ πορνείᾳ ergänzen, aber ohne alle Berechtigung. Auch ergäbe diese Ergänzung einen ganz ungehörigen Gedanken. Denn aus dem Satze: „und wer eine nicht Unzuchts halber Entlassene heirathet, bricht die Ehe", würde folgen, daß das verbrecherische, treulose Weib die Begünstigung der Wiederverheirathung empfinge, während diese einer unschuldig Verstoßenen oder einer aus jeder andern minder sündhaften Ursache Entlassenen für immer versagt wäre. Andere (Hug, v. Berlepsch) wollen die Worte μὴ ἐπὶ πορνείᾳ ganz aus dem Texte entfernen; allein das ist Willkür, da ganz überwiegende Zeugen für ihre Aechtheit sprechen. Das Uebrige s. zu 5, 32.

V. 10 ff. Die Jünger hatten das Wort ihres Meisters wohl verstanden; daher sprechen sie erstaunt über eine solche Strenge: „Wenn also ist die Sache des Mannes mit dem Weibe, so frommt es nicht zu heirathen." Sie wollen damit sagen: Wenn das Verhältniß (αἰτία, nicht: Grund, Ursache) des Mannes zum Weibe in der Ehe ein derartiges ist, daß es nur einen einzigen Grund für die Entlassung des Weibes gibt, die geschiedenen Ehegatten aber in keinem Falle sich anderweitig verheirathen dürfen, so ist es besser ganz ehelos zu bleiben, als sich der Gefahr aussetzen, seine Freiheit für immer

zu verlieren. An dieses *οὐ συμφέρει γαμῆσαι* knüpft nun Jesus in seiner Antwort V. 11 f. an, um seinen Jüngern über diesen von ihnen ausgesprochenen wichtigen Satz Aufschluß zu geben. Er sagt: „Nicht Alle fassen dieses Wort, sondern (nur diejenigen) denen es gegeben ist." Das *τὸν λόγον τοῦτον* bezieht sich nicht auf die Forderung der Unlösbarkeit der Ehe, wie Einige meinen, sondern auf das *οὐ συμφέρει γαμῆσαι*, und der Heiland will sagen, die Jünger hätten mit den Worten: „es sei besser ehelos zu bleiben", einen Satz ausgesprochen, welchen zu fassen d. i. in Verständniß und Wille aufzunehmen und praktisch im Leben zu üben (das bezeichnet *χωρεῖν*), nicht die Sache Aller sei, sondern nur derjenigen, denen es gegeben, d. h. denen von Gott das *donum continentiae,* die Gabe der Virginität, verliehen sei. Den Geschlechtstrieb, den mächtigsten aller natürlichen Triebe (vgl. V. 5.), in sich zu überwinden, dazu reicht der bloße menschliche Wille nicht hin, dazu bedarf es einer besondern Gnade Gottes. Aber diese Gnade wird Jedem zu Theile, welcher um dieselbe, wie es sich gebührt, bittet, sei es daß er diese Gnade freiwillig sucht, oder daß er durch seine weltlichen Verhältnisse veranlaßt ihrer zeitweilig oder für sein ganzes Leben bedarf. — Und nun entwickelt der Herr V. 12. näher, welche er unter den *οἷς δέδοται* verstehe: „Es gibt nämlich Entmannte, welche vom Mutterleibe an so geboren worden, und es gibt Entmannte, welche entmannt worden sind von Menschen, und es gibt Entmannte, welche sich selbst entmannt haben um des Himmelreiches willen." Also nicht physische Eunuchen, sie mögen nun als solche geboren oder von den Menschen dazu gemacht sein, hat Jesus bei den *οἷς δέδοται* im Auge gehabt, sondern diejenigen, welche in freiwilliger Entsagung sich alles geschlechtlichen Begehrens entäußert haben und zwar *διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν* d. i. um dem Reiche Gottes hienieden, der Kirche, sich ganz und ungetheilt zu widmen, und dereinst das Reich der Himmel, die ewige Seligkeit zu gewinnen. Vgl. zu 1 Kor. 7, 34. Gut Reischl: „Die möglichst ungetheilte Liebe zu Gott, die wesenhafte, sakramentale Gemeinschaft mit dem ewig Reinen (vgl. 5, 8.) und Heiligen, die Nachfolge des Opferlebens und der Selbstentäußerung des Herrn, die Brautschaft mit Jesus Christus, deren himmlische Würde wie des Heilandes eigene

Person und eigener Wandel nur durch das jungfräuliche Leben hienieden ganz dargestellt werden kann, endlich in Einzelnen die Vorausnahme jener verklärten Form, welche die erlösete Menschheit insgesammt durch die Auferstehung annehmen wird (vgl. 22, 30.), — sind die Ursachen, welche bei aller Würdigung und Heiligung, die der irdischen Ehe als einem Sakramente grade durch die katholische Kirche gegeben ist, dennoch „um des Himmelreiches willen" Gott geweihte Jungfräulichkeit den edelsten Mitgliedern der Kirche zu aller Zeit zum Endziel freien und frommen Entschlusses machten, und die Kirche selbst veranlaßt haben, diesen Stand den übrigen Gläubigen als einen bevorzugten, begnadigten und als Ehrenschmuck der Gesammtheit zu bezeichnen (Conc. Trid. sess. XXIV. can. 10.)." Auch der Heiland fügt zur Empfehlung der freiwilligen Virginität hinzu: „Wer es fassen (sich aneignen V. 11.) kann, der fasse es!" — Der Ausdruck *εὐνουχίζειν ἑαυτόν* kommt auch bei den Rabbinen im metaphorischen Sinne vor zur Bezeichnung der völligen Geschlechtsenthaltsamkeit. Bekannt ist, daß Origenes diese Worte im eigentlichen Sinne nahm und, um dem vermeintlichen Gebote des Herrn zu entsprechen, sich selbst entmannte. S. Kirchenlex. v. Wetzer und Welte u. d. W. Origenes.

II. Segnung der Kinder, V. 13—15. Vgl. Mark. 10, 13—16. Luk. 18, 15—17.

V. 13 ff.: „Dann", als man nämlich sah, daß Jesus alle Kranken heilte (V. 2.) und eine Fülle des Segens von ihm ausströmte, „wurden Kinder zu ihm gebracht, damit er die Hände ihnen auflege und bete." — Wir lesen mit Lachm. und Tischend. nach B. C. D. L. Sinait. Minusk. *προσηνέχθησαν*. Ueber den häufigen Plural des Verb. nach Neutris s. Win. S. 456. Der Singul. *προσηνέχθη* der Recepta ist grammatische Emendation. Ueber *ἵνα* mit dem Conjunktiv statt des Optativs nach dem Präterit. s. Win. S. 258. Durch den Conjunktiv wird die Sache vergegenwärtigt und der Leser lebendiger in die Scene versetzt. — Die Handauflegung war von den Zeiten der Patriarchen her das Symbol der Mittheilung höherer Gnaden und Kräfte (s. zu Hebr. 6, 2. vgl. Apstg. 6, 6.). Markus und Lukas sprechen bloß von einem Berühren. — „Die Jünger aber (weil sie etwa glauben mochten,

es sei dem Herrn lästig) schalten sie" d. i. wehrten sie unsanft ab, aber nicht die Kinder, sondern diejenigen, welche die Kinder brachten. Das *αὐτοῖς* hat seine Beziehung in *προσηνέχθησαν* (Meyer). — V. 14.: „Jesus aber sprach: Lasset die Kindlein und wehret ihnen nicht zu mir zu kommen; denn solcher ist das Reich der Himmel." Unter *τῶν τοιούτων* sind sowohl die wirklichen, hier zu Jesu kommenden Kinder als auch, wie aus Mark. 10, 15. Luk. 18, 18. hervorgeht, alle diejenigen zu verstehen, welche einen demüthigen Kindessinn besitzen (vgl. 18, 5.). Richtig daher Maldonat nach den Aeltern: „Non dixit *horum*, sed *talium* est regnum coelorum, ut non solum aetate pueros, sed etiam moribus pueris similes comprehenderet." Das Reich der Himmel ist bei jedem einzelnen Menschen zunächst ein inneres, bestehend in Gnade und Wahrheit, und der Erwachsene wird dessen nur theilhaftig durch lebendigen Glauben. Der lebendige Glaube aber setzt einen kindlich-demüthigen Sinn voraus.

III. Der reiche Jüngling; Gefahr des Reichthums, V. 16—26. Vgl. Mark. 10, 17—27. Luk. 18, 18—27.

V. 16 ff.: „Und siehe! es trat Jemand zu ihm und sprach: Meister, welches Gute soll ich thun, damit ich ewiges Leben habe?" — Ueber *εἷς* in der Bedeutung von *τίς* s. zu 8, 19. Nach V. 22. war dieser Fragende ein *νεανίσκος*, ein junger Mann, und nach Luk. 18, 18. ein *ἄρχων*, vielleicht Synagogenvorsteher oder Mitglied eines Gerichts. Hinter *διδάσκαλε* hat die Recepta *ἀγαθέ*, und so las auch die Vulgata. Lachm. und Tischend. haben aber nach B. D. L. Sinait., Minusk., Vers., Origen. *ἀγαθέ* gestrichen, und mit Recht, da es ohne Zweifel aus Mark. 10, 17. Luk. 18, 18. herübergenommen ist. In der Frage *τί ἀγαθὸν ποιήσω*, liegt der Nachdruck auf *τί*. Wir müssen uns nämlich nach V. 20. diesen jungen Mann als einen solchen denken, der sich bisher der treuen Gesetzeserfüllung befleißiget hatte, sich aber dadurch nicht befriedigt fühlte und daher die Frage stellte, welches Gute er vorzugsweise zu üben hätte, um des ewigen Lebens im Messiasreiche sicher theilhaftig zu werden. Auch die Rabbinen beschäftigten sich viel mit der Frage, wer ein „Sohn der künftigen Weltzeit" (בן עולם הבא) d. i. ein Mitglied des Messiasreiches sein werde? Die

Antwort fiel verschieden aus. R. Jochanan sagte: wer die Gebete für die Erlösung mit den übrigen Abendgebeten verbinde; R. Ashu: welcher die Greise ehre; R. Elieser: wer dreimal im Tage den 145 Psalm recitire u. s. w. (Schegg nach Wetst.). — Jesus antwortet V. 17.: „Was fragst du mich über das Gute? Einer ist der Gute. Wenn du aber in das Leben eingehen willst, halte die Gebote." So, wenn wir mit Lachm. und Tischend. nach B. D. L. Sinait., Vulg., Itala, Origen. und andern Versionen und Vätern lesen: *τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; εἷς ἐστὶν ὁ ἀγαθός.* Die Recepta und Scholz haben: *τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός.* Allein diese Lesart ist ohne Zweifel aus Markus und Lukas herübergenommen, und man hielt sie um so lieber fest, weil sie sich so natürlich an das vorhergehende *ἀγαθέ* (Recepta) anschloß. — Der junge Mann stand noch ganz auf dem alttestamentlichen Standpunkte der äußern Werkthätigkeit; er will aus der ganzen Kategorie des Guten Ein speciell gutes Werk wissen, dessen Uebung ihm sicher das ewige Leben im Messiasreiche verschaffe. Um ihn von dieser beschränkten Ansicht zu befreien, gibt Jesus seiner Frage eine allgemeine Wendung: Was fragst du mich nach dem Guten überhaupt? und er fährt fort: Nur Einer ist der Gute, nämlich Gott. Hiermit beantwortete sich die gestellte Frage von selbst: Ist nur Einer der (absolut) Gute, dann ist auch nur Eines das Gute, nämlich der Wille dieses Einen Guten, Gottes. Der Wille Gottes hat sich aber ausgesprochen in den göttlichen Geboten; diese also muß er halten, wenn er das wahre Leben erreichen will. — V. 18 f. Jesus hat allgemein *τὰς ἐντολάς* gesagt; der Jüngling geht aber wieder in's Specielle mit der Frage: *ποίας*, „was für welche Gebote?" Er will im Einzelnen wissen, welche Gebote er besonders zu beobachten habe, um zu seinem Ziele zu gelangen; er macht also einen Unterschied zwischen den Geboten Gottes. - Der Herr geht auf diese Frage ein, nennt zuerst beispielsweise einige Gebote aus der zweiten Tafel des Dekalogs: „Du sollst nicht tödten, du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht falsch zeugen, ehre den Vater und die Mutter!" und fügt dann aus 3 Mos. 19, 18. das allgemeine Gebot der Nächstenliebe hinzu: „Du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst." Denn in diesem Gebote ist dem Menschen

der sicherste Maaßstab gegeben, nach welchem er seinen sittlichen Zustand bemessen kann (vgl. Röm. 13, 9 f.). Durch das vorgesetzte τό wird der ganze Satz substantivirt (s. Win. S. 99.). — V. 20. Der Jüngling antwortet: „Alles dieses habe ich beobachtet", und wir haben keinen Grund (mit Hieronymus, Augustin. u. A.) in diese seine Behauptung irgend Zweifel zu setzen, oder sie als einen Ausdruck werkheiliger Selbstzufriedenheit (mit de Wette) zu betrachten (vgl. Mark. 10, 21.). Vielmehr haben wir uns, wie bereits oben angedeutet, in ihm einen jungen Mann zu denken, der sich vor grober Gesetzesverletzung gehütet und in äußerer Werkthätigkeit treu geübt hatte, dem aber das richtige Gefühl innewohnte, daß es mit diesem äußern Thun allein noch nicht genug sei, um zur sittlichen Vollkommenheit zu gelangen, daß es über die Gesetzestreue hinaus noch höhere Stufen geistlichen Lebens gebe. Aus dieser dunklen Ahnung eines Höhern und Vollkommneren und aus dem innern Drange darnach ging dann seine weitere Frage hervor: „In welcher Hinsicht bin ich noch zurück?" was noch ermangele ich? — Allerdings würde der Jüngling diese Frage nicht so gestellt haben, wenn er die göttlichen Gebote ihrem Geiste nach aufgefaßt, wenn er insbesondere die immer höhern Anforderungen, die das Gebot der Nächstenliebe an uns stellt, in sich erfahren hätte. Er würde dann selbst wohl gefühlt haben, woran es ihm noch fehle. Aber er stand eben noch ganz auf dem äußerlich gesetzlichen Standpunkte des A. T's.

V. 21 f. Jesus durchschaut das Innere des jungen Mannes und sieht, daß das Herz desselben, ihm selbst unbewußt, noch zu sehr am irdischen Gute klebe. Um ihn daher zur Selbsterkenntniß und dadurch zu einem höheren sittlichen Streben, als sein bisheriges gewesen war, zu führen, spricht der Herr zu dem Jünglinge: „Wenn du willst vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe deine Habe und gib es den Armen, und du wirst einen Schatz im Himmel haben, und komm' folge mir nach." — Was hier τέλειος bezeichne, liegt in der vorhergehenden Frage des Jünglings τί ἔτι ὑστερῶ und im ganzen Zusammenhange genugsam angedeutet: „Um in's ewige Leben einzugehen genügt die treue Erfüllung des Gesetzes als des Ausdrucks des allguten Willens Gottes, diese in rechter Gesinnung vollzogen. Willst du aber ein solcher sein, der in keiner Hinsicht

noch zurück ist, also zur sittlichen Vollkommenheit hienieden und zu einer höhern Stufe der Seligkeit dereinst gelangen, so mußt du dich deiner Habe entäußern, um als armer Jünger mir nachfolgen zu können." Daraus erhellt klar, daß der Heiland hier nicht ein allgemeines Gebot, dem man unbedingt gehorchen müsse, sondern nur einen Rath, dem man folgen könne, geben will, aber einen Rath, welcher hier für den Jüngling nach seiner individuellen Gemüthsverfassung die nothwendige Bedingung zur höhern sittlichen Vervollkommnung und zur Nachfolge Christi war. *) — Zu ἕξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανοῖς vgl. 5, 12. 6, 20. — Jesus hatte mit dem πώλησόν σου τὰ ὑπάρχοντα grade den wunden Fleck im Herzen des sonst guten jungen Mannes getroffen; denn der Evangelist fügt V. 22. hinzu: „Als aber der Jüngling das Wort gehört hatte, ging er traurig hinweg; er hatte nämlich vieles Besitzthum." Weil der Jüngling nicht die sittliche Kraft in sich fühlte, die Bedingung zu erfüllen, unter welcher er ein vollkommener Jünger des Herrn werden konnte, so ging er weg. Er ging aber traurig weg, weil sein Inneres ihm bezeugte, daß er nur auf dem Wege der Nachfolge Christi Stillung seiner Sehnsucht erreichen könne, und daß er zu schwach sei, sie auf demselben zu erstreben.

V. 23 f. Von dem Benehmen des Jünglings nimmt Jesus Veranlassung über die Gefährlichkeit des Reichthums überhaupt zu sprechen: „Wahrlich sage ich euch, ein Reicher wird schwerlich eingehen in das Reich der Himmel." Der Heiland sagt „schwerlich", weil die Sorge, die der Reichthum

---

*) Bellarmin definirt den evangelischen Rath als ein opus bonum a Christo nobis non *imperatum* sed *demonstratum*, non *mandatum* sed *commendatum*. Und Augustin. (serm. 16. de temp.) sagt: „Aliud est consilium aliud praeceptum. Consilium datur, ut virginitas conservetur, ut a vino et a carnibus abstineatur, ut vendantur omnia et pauperibus erogentur. Praeceptum vero datur, ut justitia custodiatur, ut omnis homo divertat a malo et faciat bonum. Denique de virginitate dicitur, qui potest capere capiat; de justitia vero non dicitur, qui potest facere faciat, sed omnis arbor, quae non facit fructum bonum, exscindetur et in ignem mittetur. Consilium qui libenter audierit et fecerit majorem habebit gloriam; praeceptum qui non impleverit, nisi poenitentia subvenerit, evadere poenam non poterit."

schafft („crescentem sequitur cura pecuniam", Horat. carm. III. 16, 17.), und die Mittel zu Genüssen, welche er bietet, die Seele des Reichen auf's Aeußerste gefährden. Um nun die höchste Schwierigkeit zu bezeichnen, bedient sich Jesus V. 24. eines damals gangbaren Sprichworts: „Leichter ist es, daß ein Kameel durch ein Nadelöhr eingehe, als ein Reicher in das Himmelreich." — Die Lesart schwankt bei allen drei Evangelisten zwischen διελθεῖν und εἰσελθεῖν. Halten wir mit Tischendorf letzteres bei, so hat man sich das Nadelöhr als die Pforte zu einem Hause oder Hofe zu denken. Ein zweites εἰσελθεῖν, welches die Recepta am Ende, Lachm. aber nach B. D. al. hinter πλούσιον hat, ist von Tischend. mit Recht gestrichen. — Ein ähnliches Sprichwort vom Elephanten findet sich im Talmud (s. Burt. Lex. Talm. p. 1722.). Auch im Koran (Sur. 7, 38.) kommt fast ganz derselbe Ausspruch vor: „Sie sollen nicht eher in's Paradies eintreten, als bis ein Kameel durch ein Nadelöhr geht." Wahrscheinlich ist aber dieser Spruch aus unserm Evangelium entlehnt. Weil man das Sprichwort unpassend fand, hat man schon früh κάμηλος in κάμιλος verwandelt, und letzteres im Sinne von „Ankertau" genommen. Aber κάμιλος kommt nirgends bei alten Schriftstellern, sondern erst bei Suidas vor, und scheint seinen Ursprung unserer Stelle zu verdanken, wo die Beschränktheit einiger alten Ausleger das Gleichniß ungeheuer fand und nach einer mäßigern Unmöglichkeit suchte; daher ein Tau an die Stelle eines Kameels setzte. Vgl. jedoch unten 23, 24., wo von einem Kameelverschlucken die Rede ist.

V. 25 f.: „Als aber die Jünger (dieses) gehört hatten, erstaunten sie gar sehr und sprachen: Wer also kann selig werden?" — Meyer u. A. finden in dieser Frage der Jünger einen Schluß a majoribus ad minores: Wenn es bei den Reichen solche Schwierigkeit hat selig zu werden, die doch die Mittel haben, viel Gutes zu thun, wie mögen dann diejenigen das Himmelreich erlangen, denen es an diesen Mitteln fehlt. Allein, wie Arnoldi richtig bemerkt, nach dem Ausspruche des Herrn ist ja der Reichthum das größte Hinderniß des Seligwerdens; das Fehlen dieses Hindernisses wäre also ein noch größeres Hinderniß! — Die Fragenden fassen πλούσιος im weitern Sinne und verstehen darunter Jeden, der mit Liebe

am Irdischen hängt; und da sie wohl fühlen, daß auch sie einen Antheil an dieser Weltliebe haben, so fragen sie besorgt: wenn es so schwierig ist, daß der Reiche in das Himmelreich eingehe, daß man es fast eine Unmöglichkeit nennen könnte, wer kann da noch selig werden, da wir Alle mehr oder weniger πλούσιοι d. i. mit unordentlicher Weltliebe behaftet sind? — V. 26.: „Jesus aber blickte sie an und sprach: Bei Menschen ist dieses unmöglich; bei Gott aber ist Alles möglich.“ — ἐμβλέψας, nämlich mit sanftem und liebreichem Blicke, um die Jünger von ihrem Schrecken aufzurichten (Chrysost.). Gut Hieronymus: „Interrogantibus discipulis et admirantibus austeritatem dicti - - clementia sua severitatem sententiae temperavit.“ Der Heiland will sagen: Der Mensch, wie er dermalen ist, kann durch eigene Kraft sich nicht von der Welt und der Liebe zu ihr losreißen; allein was dieser aus sich allein nicht zu thun im Stande ist, das vermag er durch Gottes Hülfe. Jesus richtet also hierdurch die Fragenden auf: Gott wird euch schon mit seiner Gnade beistehen, wenn ihr nur ernstlich euch losreißen wollet.

IV. Der Lohn der Nachfolge Christi, erläutert durch die Parabel von den Arbeitern im Weinberge, 19, 27 — 20, 16. — Zu V. 27—30. vgl. Mark. 10, 28—30. Luk. 18, 28—30.; die Parabel hat Matthäus allein.

V. 27 ff.: „Alsdann nahm Petrus das Wort und sprach zu ihm: Siehe, wir haben Alles verlassen und sind dir nachgefolgt; was also wird uns werden?“ Ueber ἀποκριθείς s. zu 11, 25. Veranlaßt wurde Petrus zu dieser Frage durch das Benehmen des Jünglings, welcher sich von seiner Habe nicht trennen konnte und daher von der Nachfolge Jesu zurückschreckte. Das Gegentheil hatten die Apostel gethan; sie hatten Alles, also auch ihr früheres Gewerbe, verlassen und an Jesus sich angeschlossen. Dafür, meint Petrus, werde ihnen doch im Messiasreiche eine besondere Belohnung zu Theil werden. — ἡμεῖς ist mit Nachdruck vorangestellt, im Gegensatz gegen den Jüngling. — Jesus antwortet V. 28.: „Wahrlich sage ich euch, daß ihr, die ihr mir gefolgt seid, in der Wiedergeburt, wann sitzen wird der Sohn des Menschen auf dem Throne seiner Herrlichkeit, auch ihr

euch setzen werdet auf zwölf Throne, richtend die zwölf Stämme Israels." Es heißt hier: ὅτι ὑμεῖς - - καθίσεσθε καὶ ὑμεῖς κ. τ. λ. Die Wiederholung von ὑμεῖς, und zwar mit καί, ist durch den Zwischensatz ὅταν καθίσῃ κ. τ. λ., mit welchem eine Vergleichung eingetreten ist, veranlaßt: „auch ihr", wie Christus (Meyer). Unter παλιγγενεσία haben wir hier, wo offenbar von dem letzten Weltgerichte die Rede ist, die Neugestaltung des ganzen Universums, die am Ende der jetzigen Weltzeit als letzte Frucht des Erlösungswerkes Christi hervortreten wird, zu verstehen. Wenn Sünde und Tod vollständig überwunden und die Leiber der Erlöseten glorreich wieder erstanden sein werden, dann wird die gesammte Schöpfung in jene glorreiche Gestalt verklärt werden, die, nach der ursprünglichen Idee Gottes von Anfang an bestimmt, ohne den Sündenfall der Menschen in ihr sich entfaltet hätte, und wornach sie in ihrem jetzigen Zustande fortwährend seufzt. Vgl. 2 Petr. 3, 12., besonders aber Röm. 8, 19 ff. Dann, wenn die χρόνοι ἀποκαταστάσεως πάντων (Apstg. 3, 21.) gekommen sind und die Welterneuerung bereits begonnen hat, dann wird Christus in seiner verklärten Herrlichkeit (vgl. 24, 30.) als Richter wiedererscheinen und mit ihm seine Apostel als Richter der zwölf Stämme Israels. Die zwölf Apostel, die Repräsentanten der zwölf Stämme Israels (vgl. zu 10, 2.), die Patriarchen des wahren Israel κατὰ πνεῦμα d. i. aller an Christus Glaubenden, werden, wie sie die ersten Träger und Verwalter des gottmenschlichen Königthums in der Kirche waren, so auch am Ende der Tage vor aller Welt an dem Richteramte Christi über die Ungläubigen sich betheiligen. In welcher Weise, das können wir allerdings nicht näher bestimmen; gewiß aber wohl in einer mehr positiven Weise, als 1 Kor. 6, 2. allen Gläubigen ein Richten zugeschrieben wird. — So hat nun Jesus die Frage des Petrus: „was wird uns werden?" beantwortet; er hat speciell seinen Jüngern einen besondern Lohn verheißen. Jetzt V. 29. fügt er eine allgemeine Verheißung in Betreff derer hinzu, die um seinetwillen auf Irdisches Verzicht geleistet haben: „Und (überhaupt) Jeder, welcher verlassen hat Bruder oder Schwester oder Vater oder Mutter oder Kinder oder Aecker oder Häuser um meines Namens willen (d. i. um mir nachzufolgen, mein Bekenner zu werden), wird Viel=

faches empfangen und ewiges Leben erben." — Das ἢ γυναῖκα, was die Recepta hinter ἢ μητέρα hat, ist mit Recht von Lachm. und Tischend. getilgt. Auch lesen wir mit denselben nach B. L. einigen Versionen und Vätern πολλαπλασίονα. Das bestimmtere ἑκατονταπλασίονα der Recepta ist aus Mark. 10, 30. herübergenommen. Luk. 18, 30. referirt genauer: „wird Vielfaches empfangen in dieser Zeit, und in der kommenden Weltzeit ewiges Leben." Ebenso auch Mark. 10, 30. Wir müssen also auch wohl hier πολλαπλασίονα von einem vielfältigen Lohn hienieden fassen, und haben dann ohne Zweifel darunter zu verstehen die Ruhe des Gewissens, den Frieden und die Freude des Herzens, die derjenige besitzt, welcher von allen irdischen Banden um Christi willen sich losgerissen hat. Das Geringste, was wir in reiner Absicht für Gott und Christus opfern, wird schon in diesem Leben hundertfach belohnt. Der Sinn des Ganzen ist also: Wer um Christi willen auf das Irdische Verzicht leistet, wer es über sich gewinnt selbst die engsten Bande des Blutes, falls sie ihm hinderlich sind an der Nachfolge Christi, zu zerreißen, der wird schon hienieden einen vielfältigen Lohn dafür empfangen, in der andern Welt aber das ewige Leben als Erbtheil erhalten. — Um nun aber falschen Ansprüchen auf Lohn vorzubeugen, fügt Jesus V. 30. hinzu: „Viele Erste aber werden Letzte sein und (viele) Letzte (werden sein) Erste." Da den Aposteln V. 28. ein so ausgezeichneter Lohn verheißen war, so konnten sie leicht auf die Vermuthung kommen, daß ihnen als den Erstberufenen diese Belohnung sicher werde zu Theil werden. Ueber diesen Irrthum belehrt sie nun der Heiland, indem er sagt, daß nicht von der Zeit des Eintrittes in seinen Dienst, sondern nur von der Ausdauer bis an das Ende der Empfang des Lohnes bedingt sei. Einige Ausleger (Theophyl., Grotius) haben den Gegensatz von Ersten und Letzten speciell auf die Juden und Heiden bezogen, wozu aber der Text keine Berechtigung gibt. Andere (Euthym. Zig., Erasm.) haben πρῶτοι und ἔσχατοι nicht von der Zeit, sondern von dem Range verstanden und diesen Ausspruch so gefaßt, als beseitige Jesus damit einen Zweifel, den er in seinen Jüngern auftauchen sah: wie nämlich sie, die einfachen, ungelehrten Männer über die Stämme Israels richten sollten, unter welchen so viele Große, Gelehrte und Reiche sich befänden?

Allein dieser Auffassung steht entgegen das folgende, durch γάρ sich anschließende Gleichniß, wodurch Jesus diesen Spruch erläutern will.

20, 1 f.: „Gleich ist nämlich das Reich der Himmel einem Hausvater (vgl. zu 13, 24. 18, 23.), welcher ausging mit dem frühen Morgen (vgl. ἅμα τῇ ἡμέρᾳ, Mich. 2, 1.), um Arbeiter zu dingen in seinen Weinberg. Nachdem er aber übereingekommen war mit den Arbeitern um einen Denar den Tag, schickte er sie in seinen Weinberg." — Ein Denar (s. 18, 28.) scheint der damals gewöhnliche Tagelohn gewesen zu sein. Vgl. Tob. 5, 14. und die Stellen aus dem Talmud bei Wetstein. Was die Construktion ἐκ δηναρίου τὴν ἡμέραν angeht, so bezeichnet ἐκ den Ursprung der Uebereinstimmung zwischen Herr und Arbeiter, behält also seine ursprüngliche Bedeutung, und τὴν ἡμέραν ist Accus. der nähern Bestimmung: „von wegen eines Denars in Betreff des Tages." — V. 3 ff.: „Und als er ausging um die dritte Stunde (etwa neun Uhr Morgens), sah er Andere müßig stehen auf dem Markte (wo die Tagelöhner auf Arbeitgeber zu warten pflegten). Auch zu jenen sprach er: Gehet auch ihr in den Weinberg, und was etwa gerecht (billig) sein mag, will ich euch geben. Und sie gingen hin. Wiederum aber ging er aus um die sechste und neunte (ἐνάτην ist nach überwiegenden Zeugen zu schreiben, nicht ἐννάτην mit der Recepta) Stunde (also etwa um zwölf und drei Uhr Nachmittags) und machte es ebenso", daß er nämlich Arbeiter dingte und diesen keinen bestimmten Lohn, sondern nur, was recht und billig sei, versprach. — V. 6 f.: „Da er aber um die eilfte Stunde (also Eine Stunde vor Feierabend) ausging, fand er Andere stehen und sprach zu ihnen: Warum stehet ihr hier den ganzen Tag müßig? Sie sagten zu ihm: Weil Niemand uns gedungen hat. Er sprach zu ihnen: Gehet auch ihr in den Weinberg." — Die Recepta hat gegen überwiegende Zeugen ὥραν hinter ἑνδεκάτην, ferner ἀργούς hinter ἑστῶτας und am Schlusse V. 7.: καὶ ὃ ἐὰν ᾖ δίκαιον λήψεσθε — Zusätze aus V. 3. 4. Die Eintheilung des Tages in Stunden scheinen die Juden erst im Exile angenommen zu haben. Man gab aber jedem natürlichen Tage das ganze Jahr hindurch zwölf Stunden, die

dann sehr ungleich sein mußten, da der Unterschied zwischen dem längsten und kürzesten Tage des Jahrs in Palästina über vier Stunden beträgt (Winer RWB. u. d. Worte Tag).

V. 8 ff.: „Als es aber Abend geworden war, sprach der Herr des Weinberges zu seinem Schaffner (*ἐπίτροπος* = *οἰκονόμος*, Vulg. *procurator*): Rufe die Arbeiter und gib ihnen den (bewußten, *τόν*) Lohn, anfangend von den Letzten bis zu den Ersten.“ — *ἀρξάμενος* - - *πρώτων* ist am besten brachylogisch zu fassen: „anfangend von den Letzten und fortfahrend bis zu den Ersten.“ Andere verbinden *ἕως τῶν πρώτων* mit *ἀπόδος αὐτοῖς τὸν μισθόν*: „gib ihnen den Lohn bis zu den Ersten, nachdem du angefangen von den Letzten.“ — V. 9.: „Und es kamen die um die eilfte Stunde (in den Weinberg Geschickten), und sie empfingen je einen Denar. Und es kamen die Ersten und meinten, daß sie mehr (*πλεῖον*, Lachm., Tischend.; die Lesart der Recepta *πλείονα* scil. *δηνάρια* ist Interpretament) empfangen würden; und es empfingen auch sie je einen Denar.“ — *ἀνά* ist hier Distributiv (Win. S. 355.). Durch den vorgesetzten Artikel *τό* (Tischendorf nach C. L. N. Z. al.) wird *ἀνὰ δηνάριον* als Ein Substantiv gefaßt (Win. S. 99.).

V. 11 ff.: „Als sie (ihn) aber empfangen hatten, murrten sie wider den Hausvater und sagten: Diese Letzten da haben Eine Stunde gewirkt (nicht: zugebracht, wie Meyer u. A. wollen. Ueber *ποιεῖν* im Sinne von „wirken, wirksam oder thätig sein“ s. Passow's Lex.), und du hast sie uns gleich gemacht, die wir getragen haben die Last des Tages und die Hitze.“ Vgl. Job 7, 1 f. — V. 13.: „Er aber antwortete und sprach zu Einem von ihnen (damit Alle es sich merkten): Guter Freund! ich thue dir nicht Unrecht; bist du nicht um einen Denar übereingekommen mit mir? Nimm das deinige und gehe! Ich will aber diesem Letzten da geben, wie dir. Oder ist es mir nicht erlaubt, was ich will, zu thun mit dem Meinigen (Andere: „in meinen Angelegenheiten“ oder: „in Sachen meines Eigenthums“)? Ist etwa dein Auge böse (d. i. neidisch, רַע, vgl. Sprüchw. 28, 22.), weil ich meinerseits gütig (vgl. Röm. 5, 7.) bin?“ Die Recepta hat *ἢ ὁ*

ὀφθαλμός; Tischend. hat aber nach hinreichenden Zeugen εἰ ὁ ὀφθ. aufgenommen und letztere Lesart ist als die schwierigere vorzuziehen. Einige wollen nun εἰ in der gewöhnlichen conditionellen Bedeutung festhalten und im Sinne von εἰ καί fassen: „Ist es mir nicht erlaubt, was ich will mit dem Meinigen zu thun, wenn auch dein Auge neidisch ist, weil ich meinerseits (ἐγώ) gütig bin?" Allein besser nehmen wir εἰ als die direkte Frage einleitend, wie oben 12, 10. 19, 3.

V. 16. Die Lehre der vorhergehenden Parabel: „So werden die Letzten Erste sein und die Ersten Letzte", d. h. nach dem Zusammenhange: Wie der Herr des Weinberges in seiner Güte die zuletzt berufenen Arbeiter im Lohne den zuerst Gedungenen gleichstellte, so wird es auch im Messiasreiche sein. Der längere Dienst in demselben wird an sich keinen Rechtsanspruch auf einen vorzüglichern Lohn vor dem kürzern Dienste begründen. Nicht auf die Zeit der Berufung wird es hier, wenn vom Lohne die Rede ist, ankommen, da diese von Gottes Gnade allein abhängt, sondern darauf, daß man dem Rufe Gottes alsbald Folge leistet, und dann in treuer Arbeit bis an's Ende ausharret. Diesen Gedanken nun, daß in seinem Reiche die Ersten mit den Letzten werden gleichgestellt werden, bestätigt der Heiland noch, indem er hinzufügt: „Denn Viele sind Berufene, Wenige aber Auserkorene." Es fehlen diese Worte in B. L. Z. Sinait., Minuskeln und einigen Versionen, und man hat sie wohl als einen hier ungehörigen Zusatz aus 22, 14. gestrichen. Allein überwiegende Zeugen sprechen für ihre Aechtheit, und ihre Weglassung in einigen Handschriften verursachte wahrscheinlich bloß das Homöoteleuton ἔσχαΤΟΙ - ἐκλεκΤΟΙ. Sie sind auch zum Abschlusse der Rede durchaus nothwendig. Der Herr will nämlich sagen: Viele sind zwar zum Dienste im Messiasreiche berufen und haben insofern die Zusage (V. 2.) des Lohnes. Jedoch auf eine vor den „Vielen" ausgezeichnetere Belohnung, auf eine besondere Auszeichnung im Messiasreiche haben nur Wenige Aussicht und dieses nicht in Folge ihres eigenen Rechtes (V. 13.) auf Grund der allgemeinen Gerechtigkeit und der göttlichen Verheißung (V. 2.), sondern nur in Folge einer gnädigen Auswahl Gottes, also in Folge der göttlichen Barmherzigkeit und Liebe. Somit kehren diese Worte zu dem 19, 28. Gesagten zurück und enthalten

eine indirekte Antwort auf die zuversichtliche Frage des Petrus 19, 27.: *τί ἄρα ἔσται ἡμῖν;* — die Aussicht auf eine ausgezeichnete Belohnung wird den Aposteln offen gelassen, aber die Sicherheit wird aufgehoben und vermeintlich berechtigte Ansprüche werden ausgeschlossen. Einen andern Sinn haben dieselben Worte unten 22, 14.

Was nun die Ausdeutung der einzelnen Züge der Parabel angeht, so ist der Hausvater Gott (vgl. Joh. 15, 1.), der Weinberg das messianische Reich, die Kirche, der Verwalter Christus; die Arbeiter im Weinberge sind die von Gott zum wahren Glauben und zu seiner Kirche Berufenen; der Markt ist die Welt; der Arbeitstag bis zum Feierabend (*ὀψία* V. 8.) bezeichnet die ganze Dauer der Kirche von ihrer Stiftung bis zur Parusie Christi, oder für den Einzelnen die Lebenszeit von der Berufung bis zum Tode. Die verschiedenen Stunden bedeuten die verschiedenen Eintrittszeiten in den Dienst für das Reich Gottes, oder für die Einzelnen die verschiedenen Altersstufen, in welchen Gott sie beruft: den Einen ruft er früh am Morgen d. i. noch als Kind, den Andern um die dritte Stunde d. i. als Jüngling und Jungfrau, Andere um die sechste und neunte Stunde d. i. als gereifte Männer und Hochbetagte, ja Einige noch um die eilfte Stunde, nahe am Feierabende d. i. als Menschen, die nahe am Grabe stehen. Der Denar, der als Lohn gegeben wird, ist die ewige Seligkeit, welche Allen ertheilt wird, die von ihrer Berufung bis zum Ende treu gearbeitet haben, sie mögen früh oder spät in die Arbeit eingetreten sein. — Die Deutung der verschiedenen Stunden auf die verschiedenen Epochen der Weltzeit (1. Stunde: von Adam bis zur Sündfluth, 3. St. von der Sündfluth bis Abraham, 6. St. von Abraham bis Moses, 9. St. von Moses bis Christus, 11. St. von Christus bis zum Weltende) oder die Beziehung der ganzen Parabel auf die frühere Berufung der Patriarchen und des jüdischen Volkes in Vergleich zu der spätern der Heidenwelt, hat in dem ganzen Gedankengange keine Begründung.

V. Vorhersagung des Leidens und Todes Jesu, V. 17—19. Vgl. Mark. 10, 32—34. Luk. 18, 31—34.

V. 17 ff. Schon zweimal hatte Jesus den Jüngern sein Leiden und seinen Tod vorhergesagt (16, 21. und 17, 22 f.).

Jetzt, wo er auf seiner Reise nach Jerusalem (vgl. 19, 1.) dieser Stadt sich näherte und die Stunde seines Todes so nahe bevorstand, that er dieß bestimmter und deutlicher, um die Herzen derselben vorzubereiten auf die ernste Prüfung, welche mit seinem Leiden auch an sie herantreten mußte. — „Und während Jesus hinauf ging nach Jerusalem, nahm er die zwölf Jünger bei Seite, und auf dem Wege sprach er zu ihnen: Siehe! wir gehen hinauf nach Jerusalem, und der Sohn des Menschen wird überantwortet werden den Oberpriestern und Schriftgelehrten, und sie werden ihn verurtheilen zum Tode, und werden ihn überantworten den Heiden zur Verspottung und Geißelung und Kreuzigung; und am dritten Tage wird er auferstehen." — Jesus theilte sein bevorstehendes Schicksal nur den Jüngern allein mit; denn die mitziehende Menge würde es nicht erfaßt, würde sich vielmehr daran geärgert haben. Wir lesen mit Lachm. und Tischend.: *κατ᾽ ἰδίαν, καὶ ἐν τῇ ὁδῷ εἶπεν*, nicht mit der Recepta: *κατ᾽ ἰδίαν ἐν τῇ ὁδῷ, καὶ εἶπεν.* In der Vulg. fehlt *ἐν τῇ ὁδῷ* ganz. — V. 18 f. s. zu 16, 21.

VI. Die Bitte der Zebedäiden, V. 20—28. Vgl. Mark. 10, 35—45.

V. 20 f. Jesus hatte eben gesagt, er werde am dritten Tage wieder auferstehen. Die Jünger bezogen diese Worte auf die Errichtung des messianischen Reiches (vgl. Apstg. 1, 6.), und da sie noch in irdischen Messiashoffnungen befangen waren, so baten Zwei derselben, die Söhne des Zebedäus, Jakobus und Johannes (vgl. 10, 2.), durch ihre Mutter Salome (27, 56. Mark. 15, 40. 16, 1.) um die obersten Ehrenstellen in diesem Reiche. — *προσκυνοῦσα κ. τ. λ.* „ihre Ehrfurcht bezeigend und etwas erbittend von ihm." Da der Herr gleich in seiner Antwort die Mutter unberücksichtigt läßt und sich nur an die Söhne wendet, so erhellt, daß diese eigentlich die Bittenden waren (vgl. Mark. 10, 35.), und daß deren innerstem Wunsche der mütterliche Ehrgeiz nur Sprache und Ausdruck lieh. Aber auch die Mutter wagt es nicht gleich, die Bitte bestimmt auszusprechen (*αἰτοῦσά τι*); erst nachdem Jesus sie V. 21. mit *τί θέλεις;* zu einem bestimmten Ausspruche aufgefordert, sagt sie: „Sprich, daß diese meine zwei Söhne sitzen sollen Einer zu deiner Rechten und Einer zu deiner Linken in

deinem Reiche." — εἰπὲ ἵνα wie 4, 3. — Bei den Orientalen war der erste Rangplatz rechts und der zweite links neben dem Könige (3 Kön. 2, 19. Ps. 44, 10. Joseph. Antt. 6, 11, 9.). Der Herr hatte kurz vorher zu Petrus von zwölf Thronen gesprochen, auf welchen seine Apostel sitzen sollten (19, 28.); diese beiden Jünger wünschten nun die beiden ersten dieser Throne einzunehmen. Was sie zu dieser Bitte bewog, ob zärtliche Liebe zu Jesu, um mit ihm in der nächsten und innigsten Gemeinschaft zu bleiben? ob bloßer Ehrgeiz? ob Eifersucht gegen Petrus? — wir können es nicht wissen; vielleicht wirkte Alles zusammen.

V. 22 f. Jesus antwortet: „Ihr wisset nicht, um was ihr bittet", d. h. nicht: ihr verstehet den Inhalt eurer Bitte nicht; ihr wisset nicht, daß eure Bitte den Wunsch enthält, zu leiden, wie ich leiden werde (Meyer, Arnoldi), sondern: eure Bitte beruht auf einer unrichtigen Vorstellung von der Natur meines Reiches; „nescitis, quid sit regnum meum, nempe non carnale in hoc mundo sed spirituale" (Jansen., de Wette). Und nun stellt der Herr in der Frage: „Könnet ihr trinken den Kelch, welchen ich trinken werde?" den Bittenden eine Bedingung, wodurch die Gewährung der Bitte, wie sie dieselbe faßten, gradezu aufgehoben wurde. *Πιεῖν ποτήριον* ist nämlich hier bildliche Bezeichnung der Uebernahme von Leiden und Schmerzen (vgl. Jes. 51, 17. 21. Jerem. 25, 15. 49, 12.); Leiden, Aufopferung und Tod ist aber der direkte Gegensatz gegen irdischen Glanz und weltliche Herrschaft. — Der Zusatz der Recepta: *καὶ τὸ βάπτισμα, ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι, βαπτισθήσεσθε;* fehlt bei vielen Zeugen (B. D. L. Z. Sinait., Minusk., Vers. und Vätern) und ist ohne Zweifel aus Mark. 10, 38. herübergenommen. In liebevoller Begeisterung für ihren Meister antworten die beiden Jünger: „Wir können's"; und der Herr nimmt dieses entschiedene Ja als ein Gelöbniß ihrer Treue an und bestätiget es, weiset aber die fragliche Bitte ab: „Meinen Kelch wohl werdet ihr trinken (d. i. wohl werdet ihr für meine Sache und mit mir leiden); aber das Sitzen zu meiner Rechten und Linken — nicht ist es meine Sache dieses (*τοῦτο*, Tischendorf) zu verleihen, sondern (denen wird es verliehen werden) welchen es bereitet ist von meinem Vater." — Hinter *ἀλλά* ist zu ergänzen *δοθήσεται ἐκείνοις*. Einige wollen nach D. zu *δοῦναι* ergänzen *ἄλλοις*: „es

steht mir nicht zu dieses Anderen zu verleihen, als denen es bereitet ist", so daß Jesus bloß sagen würde, er könne es nicht willkürlich verleihen. Allein, wie de Wette richtig bemerkt, dabei wird die Bedeutung des *οὐκ ἔστιν ἐμόν* verwischt; auch müßte dann statt *ἀλλά* stehen *εἰ μή*. Dasselbe ist zu sagen von der Ergänzung *ὑμῖν* der Vulgata: *non est meum dare vobis*. Entstanden sind diese Ergänzungen ohne Zweifel aus dem Bestreben unsere Stelle den Arianern zu entreißen, welche sich auf diese Worte beriefen, für ihren Satz, daß der Sohn Gottes geringer sei als der Vater. Augustinus sagt daher, Christus habe diese Worte *secundum formam servi* gesprochen, ebenso wie er unten 24, 36. Mark. 13, 32. sage, er wisse den Tag und die Stunde des Gerichts nicht. Allein wir brauchen zu einer solchen Deutung, wozu im Contexte keine Veranlassung ist, unsere Zuflucht nicht zu nehmen. Der Schlüssel zum richtigen Verständniß liegt in *ἡτοίμασται*, „bereitet d. i. durch ewigen Rathschluß bestimmt ist." Dieser Ausdruck bezieht sich auf die ewige Erwählung und Vorherbestimmung des Menschen von Seite Gottes. Obwohl nun alle Werke Gottes nach Außen allen drei Personen in der Gottheit gemeinschaftlich sind, so wird doch, wie die Erlösung dem Sohne, so die Erschaffung und die Prädestination dem Vater zugeeignet.

V. 24 f.: „Als aber die Zehn es gehört hatten, waren sie unwillig über die zwei Brüder", nicht etwa, weil sie tiefere Einsicht in die Natur des Gottesreiches hatten, sondern aus Eifersucht, daß diese die ersten Plätze vor ihnen anstrebten. Alle bedurften also einer Zurechtweisung, die der Herr ihnen auch V. 25 ff. gibt mit den Worten: „Ihr wisset, daß die Fürsten der Heiden herrschen über sie (nämlich über die Heiden) und die Großen (die Magnaten) über sie gebieten. Nicht so soll es sein (*ἔσται* Tischend.; Lachm. hat *ἐστίν*) bei euch; sondern wer immer unter euch ein Großer werden will, soll sein (*ἔστω* Tischend.; Lachm. *ἔσται*) euer Diener, und wer immer unter euch Erster sein will, soll sein euer Sklave." — In den Compositis *κατακυριεύουσι* und *κατεξουσιάζουσι* liegt der Nebenbegriff des Hochfahrenden und Gewaltthätigen. Also nicht hochfahrende Herrschsucht und Tyrannei, wie diese in der Heidenwelt sich findet, sondern dienende Demuth führt zur Größe im Gottesreiche.

Und um desto nachdrücklicher zur Demuth zu ermahnen, weiset Jesus schließlich V. 28. die Jünger auf sein Beispiel: „Gleichwie der Sohn des Menschen nicht (in die Welt) gekommen ist bedient zu werden, sondern zu dienen und hinzugeben seine Seele (d. i. sein Leben, vgl. Joh. 10, 11.) als Lösegeld anstatt Vieler." In *λύτρον* und *ἀντί* liegt die Idee der stellvertretenden Genugthuung, der *satisfactio vicaria* Christi klar ausgedrückt (vgl. Röm. 3, 25. 5, 6. Eph. 5, 2. 1 Tim. 2, 6.). — Ueber *πολλῶν*, wo man *πάντων* erwarten sollte, s. zu Hebr. 9, 28. Vgl. auch Matth. 26, 28.

VII. Blindenheilung bei Jericho, V. 29—34. Vgl. Mark. 10, 46—52. Luk. 18, 35—43.

V. 29 ff.: „Und da sie weggingen von Jericho, folgte ihm vieles Volk." — Jericho (יְרֵחוֹ und יְרִיחוֹ, die Balsamduftige), eine Stadt im Stamme Benjamin an der Gränze von Ephraim, etwa 150 Stadien (7—8 Stunden) von Jerusalem entfernt, jetzt das elende Dorf Richa. — V. 30.: „Und siehe! zwei Blinde saßen am Wege, und da sie gehört hatten, daß Jesus vorübergehe, schrieen sie und sagten: „Herr, erbarme dich unser, Sohn David's!" — Markus spricht nur von Einem Blinden und nennt ihn bei Namen, Bartimäus, und Lukas berichtet von der Heilung eines Blinden vor der Ankunft des Herrn in Jericho. Diese Differenz löset sich am besten so, daß wir eine doppelte Blindenheilung annehmen, von denen eine beim Einzuge in Jericho, die andere beim Abzuge aus dieser Stadt geschah, und daß Matthäus beide Heilungen combinirte. So Theophyl., Wieseler u. A. — Zu *Κύριε, ἐλέησον κ. τ. λ.* vgl. 9, 27. — V. 31.: „Das Volk aber schalt sie, damit sie schwiegen (wahrscheinlich um den Herrn nicht in seinem Lehrvortrage zu stören); sie aber schrieen mehr: Herr, erbarme dich unser, Sohn David's!"

V. 32 ff.: „Und Jesus stand stille, rief sie und sprach: Was wollet ihr, soll ich euch thun?" Durch diese Frage will der Herr die Hoffnung auf Heilung in den Blinden erwecken und ihr Vertrauen stärken. — *ποιήσω* ist Conjunctiv. deliberat., vgl. Luk. 9, 54. S. Win. S. 255. — V. 33.: „Sie sprechen zu ihm: Herr, daß unsere Augen geöffnet werden." Statt *ἀνοιχθῶσιν*, was Tischendorf (edit. 7.) nach

den meisten Zeugen hat, liest Lachm. ἀνοιχῶσιν (Aorist. II. Pass.). Das ἵνα erklärt sich am einfachsten aus der vorhergehenden Frage τί θέλετε; also θέλομεν ἵνα ἀνοιχθῶσιν κ. τ. λ. — V. 34.: „Jesus aber, voll Mitleids, berührte ihre Augen; und alsbald sahen sie wieder; und sie folgten ihm nach.“ Statt ὀφθαλμῶν lesen B. D. Z. 13. al. ὀμμάτων, und hinter ἀνέβλεψαν lassen dieselben Handschriften, Vulgata, Itala αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοί weg. Letzteres wohl mit Recht.

§. 19. Jesu Einzug in Jerusalem. Tempelreinigung. Verfluchung des Feigenbaumes.

21, 1—22.

I. Jesu Einzug in Jerusalem, V. 1—11. Vgl. Mark. 11, 1—11. Luk. 19, 29—44. Joh. 12, 12—19.

Nach dem Berichte der drei ersten Evangelisten scheint es, als ob Jesus gleich von Jericho nach Jerusalem gereiset sei. Dem ist jedoch nicht so. Wie wir nämlich aus Joh. 12, 1 ff. sehen, kam er vorher und zwar am Freitag den 8. Nisan (nach dem jerusalemischen Kalender am 7. Nisan) nach Bethanien, woselbst er den Sabbath über blieb und im Hause Simons des Aussätzigen (Mark. 14, 3. Matth. 26, 6.) jenes Mahl feierte, bei welchem er von Maria gesalbt wurde. Von Bethanien aus hielt er dann am Sonntag den 10. Nisan seinen feierlichen Einzug in Jerusalem. Die Erzählung von der Salbung Jesu holen die beiden ersten Evangelisten erst später ohne alle Zeitangabe nach (Matth. 26, 6 ff. Mark. 14, 3 ff.), um damit den Verrath des Judas einzuleiten. — Das ganze Leben Jesu war bisher ein Leben der Armuth und Niedrigkeit gewesen, und die Juden konnten nichts von dem äußern Glanze und dem sinnlichen Prunke, womit sie die Erscheinung des Messias umkleidet dachten, an ihm entdecken; geflissentlich hatte er es bisher vermieden, vom Volke als messianischer König ausgerufen zu werden (vgl. Joh. 6, 15.). Jetzt war die Stunde da, wo seine Zeitgenossen auch in seiner äußern Erscheinung eine Andeutung finden sollten von dem, was seine erhabene Würde forderte; sie sollten wenigstens ein Vorbild haben von der einstigen Errichtung des messianischen Reiches in seiner Herrlichkeit. Deßhalb zog der Herr feierlich unter dem Zujauchzen des Volkes als

König in Jerusalem ein, um von diesem Mittelpunkte der alttestamentlichen Theokratie, dem Vorbilde des künftigen himmlischen Sion (vgl. Gal. 4, 26.), gleichsam vorläufig Besitz zu ergreifen. Aber auch hier ließ er in der Demuth und Niedrigkeit seines Aufzuges den Gegensatz seines Reiches zu den Reichen dieser Welt hervortreten. — Der Einzug Jesu geschah nach galiläischer Zählung (s. zu Joh. 13, 2 ff.) am 10. Nisan, an welchem Tage einst das alttestamentliche Passahlamm hatte ausgesondert werden müssen (2 Mos. 12, 3.). Gewiß war auch dieß nicht ohne eine höhere Bedeutung: der Heiland wollte sich dadurch als das wahre Osterlamm darstellen.

V. 1 ff.: „Und als sie sich Jerusalem genahet hatten und gen Bethphage kamen an den Oelberg, da entsandte Jesus zwei Jünger und sprach zu ihnen u. s. w." — Der kleine Flecken Bethphage (בֵּית פַּגֵּא = Feigenhaus) lag etwa $^3/_4$ Stunde südöstlich von Jerusalem an der Morgenseite des Oelberges; etwas weiter hinab eine kleine halbe Stunde von Jerusalem lag der Flecken Bethanien. Daher hat Luk. 19, 29. (Mark. 11, 1.): *εἰς Βηθφαγῆ καὶ Βηθανίαν.* Tischendorf schreibt hier nach der Auktorität vieler Handschriften *Βηθσφαγή*, bei Lukas a. a. O. aber *Βηθφαγή*, welches die richtige Schreibung ist. — V. 1.: „Gehet in das vor (*ἀπέναντι*, Tischend.) euch liegende Dorf (nämlich Bethphage), und alsbald werdet ihr finden eine Eselin angebunden und ein Füllen mit ihr; bindet (sie) los und führet (sie) zu mir." — Daß hier von zwei Thieren die Rede ist, wohingegen die andern Evangelisten nur von Einem, dem Füllen (*εὑρήσετε πῶλον δεδεμένον*), sprechen, ist nicht mit Einigen herzuleiten aus einem Mißverstande der prophetischen Stelle, auf welche gleich V. 4 f. hingedeutet wird, und bei welcher Matthäus übersehen haben soll, daß וְעַל עַיִר epexegetische Parallele von עַל־חֲמֹר sei; denn, wie Meyer richtig bemerkt, ebenso ist *καὶ ἐπὶ πῶλον* V. 5. zu fassen. Auch nach Matthäus reitet Jesus auf dem Füllen; aber die Eselin folgte dem Jungen, welches noch nie von der Mutter getrennt gewesen war, nach. Unser Evangelist erzählt also genauer. — V. 3.: „Und wenn Jemand euch etwas sagen sollte, sprechet: Der Herr bedarf ihrer! auf der Stelle aber wird er sie gehen lassen (*dimittet,*

Vulg.)." Wir lesen mit der Recepta, Tischendorf ἀποστελεῖ; Andere haben das Präsens ἀποστέλλει, wodurch das sofort und gewiß Eintretende vergegenwärtigt würde. Die Zeugen für beide Lesarten stehen sich gleich. — Das δέ in εὐθέως δέ ist nicht gradezu = καί, sondern gibt den Sinn: diese Worte werden nicht erfolglos bleiben, vielmehr wird man auf der Stelle u. s. w. (Win. S. 402.).

V. 4 f. Das Faktum des Einzuges Jesu auf einem jungen Esel bringen alle Evangelisten in Zusammenhang mit einer Weissagung beim Propheten Zach. 9, 9., wo der Messias geschildert wird als der Friedefürst, dem die ganze Erde unterthan ist, und der als solcher sitzend auf einem Esel, dem Symbol des Friedlichen im Gegensatze zum Rosse, dem Symbol des Kriegerischen, in die heilige Stadt Jerusalem, den Mittelpunkt des messianischen Königreiches, einzieht: „Dieses Alles aber geschah, damit erfüllt würde, was gesagt ist durch den Propheten, der da spricht: „„Saget der Tochter Sion's: Sieh', dein König kommt zu dir sanftmüthig, reitend auf einem Esel, nämlich (καί epexegetisch, s. zu V. 2.) auf einem Füllen, dem Jungen eines Jochthiers."" — Die ersten Worte: εἴπατε τῇ θυγατρὶ Σιών sind aus Jes. 62, 11. Bei Zach. a. a. O. heißt es statt dessen: χαῖρε σφόδρα θύγατερ Σιών. In dem Ausdrucke בַּת צִיּוֹן = Tochter Sion's, ist בַּת collectivisch zu fassen; es bezeichnet die Einwohnerschaft von Sion oder Jerusalem (vgl. Jes. 3, 16.). — πραΰς = עָנִי eigentlich „demüthig". Die beiden andern Prädikate der Stelle: צַדִּיק וְנוֹשָׁע, LXX δίκαιος καὶ σώζων, sind hier ausgelassen. — ἐπιβεβηκώς eigentlich „aufgestiegen", hebr. רֹכֵב. Ueber ἐπὶ ὄνον καὶ ἐπὶ πῶλον s. zu V. 2. Die Vulg. nimmt ὄνον als Feminin. *asinam*, wohl wegen V. 2. und V. 7. Allein fassen wir καὶ ἐπὶ πῶλον als nähere Erklärung von ὄνον, so müssen wir dieses wegen des folgenden υἱόν als Maskulinum nehmen. — υἱὸν ὑποζυγίου = בֶּן־אֲתֹנוֹת. Die LXX bezeichnen den Esel öfter als ὑποζύγιον.

V. 6 ff. Ob wir nach den meisten Zeugen mit Tischendorf ποιήσαντες - - ἤγαγον, oder mit D. 61. (Itala, Vulg.) ἐποίη-

σαν - - καὶ ἤγαγον lesen, macht im Sinne keinen Unterschied. Die Jünger thaten also, wie der Herr ihnen befohlen hatte; „sie führten die Eselin und das Füllen herbei, und sie legten auf sie (also auf beide Thiere, ungewiß, welches Jesus besteigen werde) ihre Oberkleider, und er setzte sich auf selbe“, nämlich auf die Kleider. Wollte man das zweite ἐπάνω αὐτῶν auf die Thiere beziehen, so würde der absurde Sinn herauskommen, daß Jesus beide Thiere zugleich bestiegen habe. Mit Einigen anzunehmen, unser Evangelist habe sich hier ungenau ausgedrückt (wie auch wir sagen: „er sprang von den Pferden“), oder Jesus habe wechselweise auf dem einen und andern Thiere geritten, ist willkürlich. — Wir lesen nach überwiegenden Zeugen ἐπεκάθισεν. Die Recepta hat ἐπεκάθισαν (nach Luk. 19, 35.), ebenso die Vulgata: *et eum desuper sedere fecerunt.* Markus und Lukas fügen noch hinzu, daß auf dem Füllen, auf welchem Jesus ritt, früher noch Niemand gesessen habe, also dessen erster Dienst, wie es sich gebührte, dem Heiligen gewidmet war. Auf ungebrauchten Thieren dachte man sich einen Charakter der Reinheit und Unverletztheit ruhen (vgl. 27, 60. 1 Kön. 6, 7.). Einige ältere Ausleger (Justin., Chrysostom.) geben eine sinnbildliche Deutung des Vorganges: „Beide Thiere ließ der Herr herbeiführen zur Vorbedeutung, daß sammt der Synagoge, welche schon lange die Last des Gesetzes getragen, auch das von jener Last nicht berührte Volk der Heiden zum Dienste des Heiles berufen werde.“ — V. 8.: „Das meiste Volk (d. i. der größte Theil der Menge) aber breitete seine eigenen Oberkleider aus über den Weg; Andere aber hieben Zweige von den Bäumen und streuten sie auf den Weg.“ — Beachte den Wechsel von Aorist (ἔστρωσαν) und Imperfekt (ἐστρώννυον). Das Ausbreiten der Kleider und das Streuen von grünen Zweigen auf den Weg zur Ehrenbezeugung bei der Empfangnahme einziehender Könige ist alte und noch jetzt im Oriente übliche Sitte (vgl. 2 Kön. 9, 13. Robinson II. S. 383.).

V. 9 ff.: „Die Schaaren aber, welche ihm voranzogen und nachfolgten, riefen und sagten: Hosanna dem Sohne David's! Gesegnet der da kommt im Namen des Herrn! Hosanna in den Höhen! — Und da er in Jerusalem einzog, kam die ganze Stadt in Bewe-

gung und sprach: Wer ist dieser? Die Schaaren aber sagten: Dieser ist Jesus, der Prophet von Nazareth in Galiläa." — Joh. 12, 12 ff. gibt uns einzelne Züge, welche den ganzen Vorgang klar machen. Das Faktum, welches zunächst diese mächtige Aufregung der Gemüther herbeigeführt hatte, war die Erweckung des Lazarus. Jene, welche Augenzeugen dieses Wunders gewesen waren, hatten die Kunde davon verbreitet und deßhalb kamen jetzt Schaaren von Festpilgern (wohl hauptsächlich aus Galiläa und Peräa) im feierlichen Zuge mit Palmzweigen in der Hand dem von Bethanien herannahenden Herrn entgegen, während die ihn begleitende Menge Kleider und Zweige von den Bäumen auf den Weg streuete. Alle begrüßten ihn als messianischen König mit dem begeisterten Zurufe aus Ps. 118, 25.: הוֹשִׁיעָה נָּא, eigentlich: „Gib doch Heil!" Die etymologische Bedeutung ist aber verwischt, und es ist nur mehr jubelnder Ausruf, dem griechischen *ἰὴ παιὰν* und dem lateinischen *io triumphe*, unserm „Hurrah" entsprechend. Daher auch der Dativ *τῷ υἱῷ Δ.*, etwa wie: „Vivat dem König!" Uebrigens ist *τῷ υἱῷ Δαυείδ* Zusatz der Rufenden, um Jesum als den wahren Thronerben aus dem Hause David's, als den Messias zu bezeichnen. Ebenso ist das Folgende: *ὁ ἐρχόμενος - - κυρίου*, nur Umschreibung des Messias: der als Stellvertreter Jehovas kommt, um das Gottesreich zu errichten (vgl. Mark. 11, 10.). Mit den Worten: *Ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις*, fordern die Jubelnden die himmlischen Heerschaaren auf, in ihren begeisterten Jubelruf miteinzustimmen: Hosanna werde gerufen von den Engeln im Himmel! oder: unser Hosanna halle im Himmel wieder! So Olshausen, Lange u. A. — V. 11.: *ὁ προφήτης* d. i. der verheißene, erwartete Prophet *κατ' ἐξοχήν*, der Messias. Nicht ohne Selbstgefühl setzen die Schaaren aus Galiläa hinzu: *ὁ ἀπὸ Ναζαρὲθ τῆς Γαλ.*; sie wollen damit sagen, daß er ihr Landsmann sei.

II. Tempelreinigung, V. 12—17. Vgl. Mark. 11, 15—19. Luk. 19, 45—48. 21, 37 f. — Die hier erzählte Reinigung des Tempels ist nicht zu verwechseln mit der ganz ähnlichen, von welcher Joh. 2, 13 ff. berichtet. Denn jene fiel in den Anfang des öffentlichen Lehramtes Jesu, diese in das Ende desselben. Jesus macht es sich zu seinem ersten und letzten Geschäfte,

den irdischen Tempel zu säubern, der ein Symbol des geistigen Tempels Gottes, der Menschheit, war, um zu zeigen, daß es seine Hauptaufgabe sei, die Menschen von ihren Sünden zu reinigen.

V. 12 ff.: „Und Jesus ging hinein in den Tempel Gottes, und er trieb hinaus Alle, die im Tempel verkauften und kauften; und die Tische der Wechsler stürzte er um und die Sitze derer, welche die Tauben verkauften.“ Nach dem Berichte unsers Evangelisten könnte es scheinen, als ob diese Tempelreinigung sich unmittelbar an den Einzug angeschlossen habe. Dem ist jedoch nicht so. Nach Mark. 11, 11—15. kehrte Jesus nach seinem feierlichen Einzuge in Jerusalem des Abends nach Bethanien zurück, um dort zu übernachten. Am andern Morgen (Montag) früh brach er wieder auf zur Stadt, verfluchte unterwegs den unfruchtbaren Feigenbaum (V. 18. 19.) und trat nun in Jerusalem angekommen in den Tempel und reinigte diesen. — *τὸ ἱερὸν* ist wohl zu unterscheiden von *ὁ ναός;* dieses bezeichnet das eigentliche Tempelgebäude, jenes aber den ganzen Tempelumfang. Hier ist der Vorhof der Heiden gemeint. In diesem war nämlich ein Ort חנויות, „Buden“, genannt, wo das zum Opferdienste Nöthige verkauft wurde. Dazu gehörten vorzüglich Tauben, welche von den Armen geopfert wurden. Hier standen auch die Geldwechsler, *κολλυβισταί* (von *κόλλυβος* das Aufgeld, Agio) oder auch *κερματισταί* (von *κέρμα*, kleine Münze, Scheidemünze) genannt, welche die im gewöhnlichen Verkehre umlaufende griechische oder römische Münze in Nationalmünze umsetzten, da nur in letzterer die gewöhnliche Tempelsteuer von einer Doppeldrachme (s. zu 17, 24.) durfte entrichtet werden. — Der Genitiv *τοῦ θεοῦ* findet sich sonst bei *ἱερὸν* nicht; hier ist er mit Nachdruck hinzugefügt (Lachm. hat ihn mit Unrecht nach B. L. Sinait. al., einigen Version., gestrichen), um das Unwürdige des kaufmännischen Treibens und Lärmens an diesem Orte recht hervorzuheben. — V. 13. Die Worte, welche der Herr dabei sprach: „Es ist geschrieben: „„Mein Haus wird ein Bethaus genannt werden; ihr aber habet es gemacht zu einer Räuberhöhle““, sind ein freies Citat aus Jes. 56, 7.: „Mein Haus wird ein Bethaus genannt werden für alle Völker“, und aus Jer. 7, 11.: „Ist denn dieses Haus, worin mein Name angerufen worden, eine Räuberhöhle geworden in euren Augen.“

Der starke prophetische Ausdruck „Räuberhöhle" war dem Affekte Jesu angemessen und willkommen. Zur Erklärung desselben genügt die niedrige Gewinnsucht, die hier ihren Sitz aufgeschlagen hatte (Meyer). — Daß die Verkäufer und Wechsler sich so ohne Weiteres von Jesu vertreiben ließen, zeigt klar, daß er hier in seiner erhabenen Würde und mit überwältigendem Ernste, dem Niemand zu widerstehen wagte, auftrat; vor seiner zürnenden Majestät wich scheu das feige Schacher-Volk. Schön Hieronym.: „Igneum quiddam atque sidereum radiabat ex oculis ejus, et divinitatis majestas lucebat in facie." Gestern hatte Jesus seinen messianischen Triumphzug gehalten, heute zeigte er zuerst dem Volke in eindrucksvoller Handlung, daß er auch der messianische Reiniger des Tempels und des Kultus sei, von welchem bereits Malach. 3, 1—3. geweissagt hatte, und spendete dann V. 14. mit königlicher Freigebigkeit Gaben seiner Liebe und Barmherzigkeit: „Und es kamen zu ihm Blinde und Lahme im Tempel, und er heilte sie."

V. 15 ff.: „Als aber die Oberpriester und die Schriftgelehrten die wundersamen Dinge (die Reinigung des Tempels und die Heilungen der Kranken) sahen, die er verrichtete, und die Knaben, die da riefen im Tempel und sagten: Hosanna dem Sohne David's! wurden sie unwillig und sprachen zu ihm: Hörest du, was diese sagen? — Jesus aber sprach zu ihnen: Ja! habet ihr niemals gelesen (Ps. 8, 3.): „„Aus dem Munde der Kinder und Säuglinge hast du dir Lob bereitet."" Also die Kinder wiederholten im Tempel den freudigen Zuruf, mit welchem am vorigen Tage (V. 12.) das ganze Volk Jesum empfangen hatte. Darüber wurden die Oberpriester und Schriftgelehrten, denen zunächst die Sorge für das, was im Tempel gethan und gelehrt wurde, oblag, unwillig; sie traten daher zu Jesu mit der Frage: *ἀκούεις τί οὗτοι λέγουσιν;* Es liegt in dieser Frage zuerst ein Vorwurf, daß Jesus diesen Unfug an heiliger Stätte veranlaßt habe und dulde; dann aber auch eine Prüfung, ob Jesus diesen messianischen Zuruf für sich in Anspruch nehme. Der Heiland antwortet Ja! und weiset dann die Fragenden hin auf die Worte jenes schönen Liedes, in welchem der Psalmist das Lob besingt, welches von der gesammten Schöpfung, von Himmel und Erde bis zu den Säuglingen herab,

Gott dargebracht werde. Die im Psalme noch folgenden Worte: hast du dir Lob bereitet — „um deiner Widersacher willen, verstummen zu machen den Feind und den Rachgierigen" — mögen die Fragenden selbst hinzudenken. Jesus erklärt sich also in dieser Antwort für den Messias und zugleich für Gott, den Herrn der Schöpfung. Ohne Zweifel erbitterte diese Antwort die Synedristen noch mehr; daher „verließ er sie, ging aus der Stadt nach Bethanien (s. zu V. 1.) und übernachtete dort." Die etymologische Bedeutung des Namens *Βηθανία* ist ungewiß (s. Win. RWB. u. d. W.).

III. Verfluchung des Feigenbaumes, V. 18—22. Vgl. Mark. 11, 12—14. 20—25. — Markus beobachtet hier genauer die Zeitfolge: Verfluchung des Feigenbaumes am Morgen nach dem Palmentage (s. zu V. 12.); Tempelreinigung und Rückkehr nach Bethanien; am andern (Dienstag) Morgen Rückkehr nach Jerusalem und unter Weges Belehrung der Jünger beim Anblicke des dürre gewordenen Feigenbaumes. Matthäus verbindet in seinem Referate Ersteres und Letzteres.

V. 18 f.: „Als er aber am Morgen zur Stadt zurückkehrte, hungerte ihn. Und da er Einen Feigenbaum am Wege sah, trat er zu ihm und fand nichts an ihm als Blätter allein; und er spricht zu ihm: Nicht mehr komme von dir Frucht in Ewigkeit! Und es verdorrte alsbald der Feigenbaum." — *μίαν* nicht = *τινά* (wie 8, 19.), sondern: einen vereinzelt dastehenden Feigenbaum. Man pflanzte Feigenbäume gerne am Wege, weil man den Staub der Straßen für zuträglich zum Gedeihen der Früchte hielt. Im Oriente trägt der Feigenbaum einen großen Theil des Jahres hindurch Früchte, besonders in milden Gegenden. So gab es nach Josephus (bell. jud. 3, 10, 8.) am See Genezareth 10 Monate hindurch reife Feigen. Man kennt drei Arten: die Frühfeige (Boccore), die schon im März ansetzt und im Juni reift; die Sommerfeige (Kermuse), die Mitte Juni ansetzt und im August zur Reife kommt; die Winterfeige, die erst, nachdem der Baum schon entblättert ist, reif wird und bei gelindem Winter bis in's Frühjahr hängen bleibt. S. Win. bibl. RWB. So konnte also Jesus um die Zeit des Passah an einem belaubten Baume allerdings mehr als bloße Blätter erwar-

ten, obgleich die eigentliche Zeit der reifen Feigen noch nicht da war (Mark. 11, 13.). Es sollte aber die Verfluchung und alsbaldige Verdorrung des Baumes den Jüngern eine höhere Idee sinnbilden. Der allein am Wege vereinzelt stehende Feigenbaum ist das jüdische Volk. Israel, das von Gott auserwählte und vor den Augen der ganzen Welt dastehende Volk, hätte, wie der Feigenbaum von dem Winter auf den Frühling, so von der Vorzeit des A. T. auf die neue Epoche der Gnade die Früchte der ihm zu Theil gewordenen Pflege bewahren sollen. Aber es hatte weder diese, noch frischen Ansatz zur Fruchtbarkeit; nur Blätter hatte es, nur eitlen Schein und stolzes Brüsten auf äußere Werkheiligkeit bot es dem, der das Heil seines Volkes mit so mächtigem Verlangen (ἐπείνασεν) gesucht hatte. Daher verkündet der Herr jetzt, an der Schwelle des Todes, mit feierlichem Ernste dem jüdischen Volke seine Strafe. Wie ein verdorrter Baum wird Israel fortan in sittlicher Unfruchtbarkeit dastehen bis zum Ende der Tage als ernstes Wahrzeichen des göttlichen Fluches (s. zu Röm. 11, 30.). Die folgenden Strafreden des Herrn bilden einen beredten Kommentar zu dieser stummen Zeichensprache des verdorrten Feigenbaumes; daher bedurfte dieses Faktum keiner ausdrücklichen Erklärung.

V. 20 ff.: „Und als die Jünger (am andern Morgen, s. Mark. 11, 20.) es sahen, verwunderten sie sich und sprachen: Wie ist auf der Stelle verdorret der Feigenbaum?“ — Auf diese, das specielle Faktum betreffende Frage der Jünger antwortet Jesus nicht, sondern er sagt ihnen V. 21 f. nur, wodurch auch sie Aehnliches und noch mehr bewirken könnten: „Wahrlich sage ich euch, wenn ihr Glauben habet und nicht wanket, so werdet ihr nicht allein das an dem Feigenbaume Geschehene thun, sondern auch wenn ihr zu diesem Berge da sprechet: Hebe dich und stürze dich in's Meer! so wird es geschehen. Und Alles, um was immer ihr glaubend bitten werdet im Gebete, werdet ihr empfangen.“ Er will damit sagen: Wenn die Jünger nur zweifelloses Vertrauen hätten, würden sie noch größere Wunder, als das eben geschehene, wirken; auch das scheinbar Unmögliche würde ihnen dann möglich sein. Ihr gläubiges Gebet vermöge Alles von Gott zu erlangen. S. zu 17, 20. Vgl. 7, 7—10. 18, 19.

§. 20. Kampf Jesu mit seinen Gegnern.

21, 23 — 22, 46.

Der Haß der jüdischen Volks- und Parteihäupter gegen die Person Jesu und ihre Besorgniß wegen des großen Anhangs, welchen derselbe unter dem Volke fand, waren jetzt auf's Höchste gestiegen. Allein einen gewaltsamen Angriff auf ihn zu machen, wagten sie noch nicht aus Furcht vor dem Volke (vgl. Mark. 11, 18. Luk. 19, 47 f.); daher nahmen sie zur List ihre Zuflucht und suchten ihn durch klug berechnete Fragen zu fangen und zu stürzen. Der Reihe nach traten die Synedristen, Pharisäer, Herodianer und Sadducäer an ihn heran; aber Alle wurden geschlagen.

I. Frage der Synedristen, aus welcher Vollmacht Jesus handle. Jesu Antwort nebst drei Parabeln, 21, 23 — 22, 14. Vgl. Mark. 11, 27 — 12, 12. Luk. 20, 1—19.

V. 23 ff. Zu den hier genannten „Oberpriestern und Aeltesten des Volks", welche zu Jesu kamen, als er im Tempel lehrte, fügt Mark. 11, 27. noch die „Schriftlehrer" hinzu; alle Klassen des Hohenrathes waren also vertreten. Ohne Zweifel haben wir daher wohl an eine amtliche Deputation des Synedriums zu denken. Zuerst fragten sie: „Kraft was für einer Vollmacht thust du dieses?" Dann nach dem Vollmachtsgeber: „Und wer gab dir diese Vollmacht?" — *ταῦτα* und *ταύτην* bezieht sich auf die Tempelreinigung und überhaupt auf Jesu ganze bisher im Tempel entwickelte Wirksamkeit. Die Abgeordneten hofften, Jesus würde antworten: Gott gab mir diese Vollmacht, ich handle kraft göttlicher Vollmacht, um darauf ein gerichtliches Verfahren gegen ihn zu gründen. Allein Jesus vereitelt ihre böswillige Absicht durch eine analoge Gegenfrage V. 24 f.: „Es antwortete Jesus und sprach zu ihnen: Fragen will auch ich euch Ein Wort; wenn ihr mir dieses beantwortet, werde auch ich euch sagen, kraft was für einer Vollmacht ich dieses thue: Die Taufe des Johannes, woher rührte sie? vom Himmel oder von Menschen?" — Unter *τὸ βάπτισμα τὸ Ἰωάννου* ist die ganze an den Ritus der Taufe geknüpfte Wirksamkeit des Johannes als Bußpredigers gemeint. Der Fragepunkt ist trefflich gewählt; denn mit dem Zugeständnisse, Johannes habe

kraft göttlicher Vollmacht gehandelt, würden sie zugleich auch eingestanden haben, daß Jesus, der von dem Täufer so feierlich bezeugte Christus, im Besitze der messianischen Würde und Vollmacht sei. Johannes den Täufer aber nur für ein Werkzeug von Menschen d. i. für einen politischen Parteimann und somit für einen unberufenen Unruhestifter zu erklären, das wagten sie nicht aus Furcht vor dem Volke, welches den Täufer hoch verehrte, ihn für einen Propheten, für einen Vorboten des Messias hielt. In jener aufgeregten, politisch-schwierigen Zeit durften sie der Stimmung und Hoffnung der ganzen Nation nicht so gradezu entgegentreten ohne Gefahr zu laufen, ihr Ansehen ganz zu verlieren. Die Abgeordneten hielten es daher nach einer mit gegenseitiger Mittheilung verbundenen Erwägung (*διελογίζοντο παρ' ἑαυτοῖς*, Vulg.: *cogitabant inter se)* für das Gerathenste zu antworten: „Wir wissen es nicht. Da sprach auch Er zu ihnen: Auch ich sage euch nicht, in welcher Vollmacht ich dieses thue." So hatten die Synedristen in der Schlinge, worin sie Jesum zu fangen hofften, sich selbst verstrickt.

V. 28 ff. Aus der bisherigen Defensive geht nun Jesus in die Offensive über; er stellt die Synedristen in zwei Gleichnissen als Scheinheilige und Heuchler dar, und um ihnen ihre Nichtswürdigkeit zum Bewußtsein zu bringen, läßt er sie selbst sich ihr eigenes Urtheil sprechen. Die erste Parabel V. 28—32. findet sich nur bei Matthäus. — „Was aber dünket euch? Ein Mann hatte zwei Kinder; und er trat hin zu dem Ersten und sprach: Kind! gehe hin, arbeite heute in meinem Weinberge. Der aber antwortete und sprach: Ich will nicht. Später aber, als er sich eines Bessern besonnen hatte, ging er hin. Er trat aber auch zu dem Andern und sprach gleicherweise. Der aber antwortete und sprach: Ich Herr! und nicht ging er hin. Wer von den Beiden that den Willen des Vaters? — Sie sagten: der Erste. Es sprach zu ihnen Jesus: Wahrlich sage ich euch, die Zöllner und die Huren gehen euch voran (d. i. kommen eher als ihr) in das Reich Gottes. Denn es kam Johannes zu euch auf dem Wege der Gerechtigkeit, und nicht glaubtet ihr ihm; die Zöllner aber und die Huren glaubten ihm. Ihr aber, obgleich ihr es sahet (daß nämlich die Zöllner und Huren ihm

glaubten), habet euch nicht einmal eines Besseren besonnen hinterher, so daß ihr ihm geglaubt hättet." — Das τέκνα und τέκνον läßt die Liebe des Vaters fühlen (Meyer). Die Vulg. hat *filios* und *fili*. In ἐγὼ κύριε hat ἐγώ den Nachdruck des Gegensatzes: ich, im Gegensatze zu meinem Bruder, gehe hin und arbeite heute im Weinberge, also dem Sinne nach soviel als: Ja wohl! Vgl. das hebr. הִנֵּנִי. In der Anrede κύριε drückt sich die heuchlerische Unterthänigkeit aus. — V. 32.: ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης d. i. auf dem Wege, den die Gerechtigkeit vorschreibt, wandelnd und ihn durch Wort und That zeigend. Statt οὐ μετεμελήθητε hat Lachm. nach B. Minuskeln, Itala, Vulg. besser οὐδὲ μετεμελ. — Nach den Andeutungen, die der Herr selber gibt, kann die Erklärung der einzelnen Züge dieser Parabel nicht schwer sein. Der Vater ist Gott, der Weinberg das Reich Gottes. Der erste Sohn bezeichnet die öffentlichen Sünder, welche der Aufforderung zur Buße, die Gott im Gesetze und in den Propheten an sie ergehen ließ, faktisch ein „Wir wollen nicht" entgegensetzten, später aber durch den Ernst der johanneischen Bußpredigt erschüttert, Buße thaten und sich dem Dienste Gottes widmeten. Durch den zweiten Sohn sind die Synedristen dargestellt, die stets Gehorsam und Gerechtigkeit im Munde führten, aber sich weder durch die Erscheinung des Täufers, noch durch das Beispiel der Zöllner und der Huren zur wahren innern Herzensbekehrung und zum treuen Dienste Gottes bewegen ließen. — Die meisten Väter verstehen unter den beiden Söhnen die Juden und Heiden. Zuerst erging der Ruf Gottes an die Juden, und sie versprachen Gehorsam „Allem, was der Herr ihnen sagen würde" (2 Mos. 24, 7.), während die Heiden, der Einladung Gottes ein trotziges οὐ θέλω entgegensetzend, sich der Arbeit am Fortbaue des Reiches Gottes entzogen und ihre eigenen selbstgemachten Wege wandelten. Als aber Johannes zuerst und dann Christus der Herr selbst zum Eintritt in den „Weinberg Gottes" und zur Arbeit in demselben aufforderten, da raffte sich das Heidenthum reuig aus seiner Trägheit und aus seinem Sündenleben auf, während Israel an seinem Versprechen treubrüchig wurde. Aus dieser Deutung, die man aber nur als praktische Anwendung der Parabel gelten lassen darf, da sie im Contexte keinen Halt hat, ging die Um-

stellung von V. 29. 30. hervor, welche wir in B., einigen Versionen und bei mehreren Vätern finden: *ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· Ἐγὼ κύριε, καὶ οὐκ ἀπῆλθεν. Καὶ προσελθὼν τῷ ἑτέρῳ εἶπεν ὡσαύτως. Ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· Οὐ θέλω, ὕστερον δὲ μεταμεληθεὶς ἀπῆλθεν.* Als Consequenz dieser Umstellung lesen dann V. 31. B. al. *ὁ ὕστερος*, D. Vulg., Itala *ὁ ἔσχατος* statt der am meisten verbürgten Lesart *ὁ πρῶτος*.

V. 33 ff. Die nun V. 33—41. folgende zweite Parabel findet sich auch bei Mark. 12, 1 ff. Luk. 20, 9 ff. und hat ihr Urbild in Jes. 5, 1 ff. Wie der Heiland in dem ersten Gleichnisse die Hierarchen sich selbst das Urtheil ihrer Schuld hat sprechen lassen, so hier das Urtheil ihres Gerichts. Er sagt: „Es war ein Hausvater, der pflanzte einen Weinberg, und er umgab ihn mit einem Zaune, und grub in ihm einen Keltertrog (in welchen aus einer darüber stehenden Kufe, worin die Trauben von Menschen zertreten wurden, durch eine vergitterte Oeffnung der Most floß) ein, und er bauete einen Thurm (zur Bewachung), und er verdingte ihn (zur Bearbeitung) an Winzer (und zwar nicht um Geld, sondern, wie aus Mark. 12, 2. Luk. 20, 10. [*ἀπὸ τοῦ καρποῦ*] erhellt, um einen Theil der Früchte), und verreisete. Als aber die Zeit der Früchte nahte, schickte er seine Knechte zu den Winzern, um seine Früchte in Empfang zu nehmen." — *τοὺς καρποὺς αὐτοῦ*, Vulg.: *fructus ejus* scil. vineae. Es kann aber *αὐτοῦ* auch auf *οἰκοδεσπότης* bezogen werden: die ihm zukommenden Früchte. — V. 35.: „Und es ergriffen die Winzer seine Knechte, und den einen peitschten sie, den andern tödteten sie und den andern steinigten sie." — *ἔδειραν, ἀπέκτειναν, ἐλιθοβόλησαν* eine Klimax, indem letzteres eine besonders schmähliche und grausame Todesart bezeichnet. — V. 36 ff.: „Wiederum sandte er andere Knechte, mehrere als die ersten, und sie thaten ihnen deßgleichen. Zuletzt aber schickte er zu ihnen seinen Sohn, indem er sagte: Sie werden sich scheuen vor meinem Sohne. Die Winzer aber, als sie den Sohn sahen, sprachen unter einander: Das ist der Erbe; wohlan, lasset uns ihn tödten und in Besitz nehmen (*σχῶμεν*; das Composit. *κατάσχωμεν* der Recepta ist Interpretament. Vulg. *habebimus*) sein Erbgut! Und sie nahmen

ihn, warfen ihn aus dem Weinberge und tödteten ihn." Bei Mark. 12, 8. lautet dieser V.: „und sie nahmen und tödteten ihn, und warfen ihn heraus aus dem Weinberge." Daher in D. und einigen Minuskeln die Umstellung: καὶ λαβόντες αὐτὸν ἀπέκτειναν καὶ ἐξέβαλον ἐ. τ. ἀμπελῶνος. — V. 40.: „Wenn nun kommen wird der Herr des Weinbergs, was wird er thun jenen Winzern?" — V. 41. Nach Markus und Lukas gibt der Herr selber die Antwort; hier läßt er aber passender seine Gegner sich selbst ihr Urtheil sprechen: „Als Elende wird er elendiglich sie verderben, und den Weinberg wird er an andere Winzer austhun, welche ihm die Früchte abliefern werden zu ihren Zeitfristen." Die Zusammenstellung κακοὺς κακῶς macht die Uebereinstimmung der That und der Strafe mit Nachdruck fühlbar. In τ. καιροῖς αὐτῶν geht αὐτῶν auf καρπούς, und der Plural καιροῖς bezieht sich auf die jährliche Wiederholung (Meyer).

Was nun die Deutung dieser Parabel angeht, so ist der Weinberg die alttestamentliche Kirche, die Theokratie des alten Bundes. Gott der Herr hatte diese gegründet und mit Allem ausgerüstet, was irgend zur Erfüllung ihrer Aufgabe erforderlich war. Er hatte sie aus der Welt ausgeschieden und vor heidnischen Einflüssen zu bewahren gesucht durch den Zaun des Gesetzes; er hatte in ihr gegründet als Kelter den Altar, auf welchem fortwährend das vorbildliche Blut floß, und erbaut als Thurm den Tempel, von wo aus wie von einer Warte die Bauleute die ganze Gemeinde überwachen und beschützen sollten. Die Bauleute sind die Priester, Aelteste und Richter, die „Wächter Israels" (Jes. 62, 6.); diese hatte Gott, während er in der Ferne war, d. h. von der Gesetzgebung an die ganze Zeit des alten Bundes hindurch, die Leitung der Kirche übertragen, bis er selber „in sein Eigenthum kommen" (Joh. 1, 11.) und die unmittelbare Pflege übernehmen würde. Die Früchte, welche der Herr sich ausbedungen, waren seine Ehre (Mal. 2, 2.), waren Dankbarkeit, Liebe und Bewahrung des Volkes auf dem Wege des Rechten (Ezech. 34, 2 ff.). Um diese zu fordern, um zur Darbringung dieser Früchte dringend zu mahnen, sandte Gott von Zeit zu Zeit seine Knechte, die Propheten (vgl. Jerem. 7, 25.). Aber diese wurden von Israels Führern verworfen, verfolgt, getödtet (vgl. Hebr. 11, 36 f.). Endlich in der Zeiten

Fülle sandte Gott seinen Sohn, Jesum Christum (vgl. Hebr. 1, 1.). Wohl erkannten diesen die Pharisäer und Schriftgelehrten als einen Gottesgesandten, als den Erben des Hauses David; aber aus Neid und Hochmuth beschlossen sie seinen Tod, stießen ihn hinaus vor die Thore Jerusalems, des theokratischen Mittelpunktes, und kreuzigten ihn daselbst (vgl. Hebr. 13, 12.). So wird am Schlusse die Parabel zur Prophetie.

V. 42 f.: „Es spricht zu ihnen Jesus: Habet ihr niemals gelesen in den Schriften: „„Der Stein, welchen die Bauleute (als nicht geeignet zum Baue) verworfen haben, der ist geworden zum Eckstein. Vom Herrn ist er dieser (nämlich der Eckstein) geworden, und er (der Eckstein) ist wunderbar in unsern Augen."" Darum (weil der von euch verworfene Stein von Gott zum Ecksteine bestimmt ist) sage ich euch u. s. w." Nach Luk. 20, 16. sind es die Zuhörer aus dem Volke, welche durch μὴ γένοιτο jenes schändliche Verfahren der Winzer und jene Strafandrohung über dieselben abweisen. Daran schließt sich dann ganz einfach diese Schlußrede des Herrn. Nach unserm Contexte aber enthalten diese Worte eine Bestätigung des Strafurtheils, welches seine Gegner V. 41. über sich selbst gesprochen haben. Die Stelle, welche Jesus hier anführt, ist aus Ps. 118, 22 f. nach den LXX citirt. Nach ihrem historischen Sinne geht sie auf das Volk Israel und soll ausdrücken, daß Israel, obgleich von den Heiden verachtet und verworfen, dennoch zum ersten Volke der Erde bestimmt sei. Nach ihrem typischen Sinne wurde sie schon von den Rabbinen auf den Messias, den Repräsentanten Israels, bezogen. So auch hier von Christus selbst, und von Petrus Apstg. 4, 11. 1 Petr. 2, 6 f. — λίθον ὃν ist Attraction statt λίθος, ὃν κ. τ. λ. — κεφαλὴ γωνίας = רֹאשׁ פִּנָּה ist der Haupteck- und Grundstein, der das ganze Gebäude zusammenhält, der sogenannte Referentpunkt, aus welchem bei einem Gebäude alle Kräfte ausströmend und in welchen alle Gegenkräfte einströmend gedacht werden (vgl. Eph. 2, 20 f.). Christus war der Grundstein der alttestamentlichen Theokratie; die Hoffnung auf den kommenden Messias war der Lebensodem des Volkes Israel. Als die Repräsentanten des Volkes diesen verwarfen, fiel das ganze Gebäude zusammen, Israel wurde zur Leiche (s. zu Röm. 11, 30 ff.).

— V. 43.: „Darum sage ich euch: Es wird von euch hinweggenommen werden das Reich Gottes, und es wird gegeben werden einem Volke, welches die Früchte desselben bringt.“ Israel war der natürliche Erbe der dem Abraham geschehenen Verheißung, der geborene Träger des Reiches Gottes in der vorchristlichen Zeit. Als es aber seinen König und Herrn verwarf, hörte es auf das Volk Gottes zu sein; das Reich Gottes wurde von ihm genommen und statt seiner trat ein anderes „priesterliches und königliches Volk“ (1 Petr. 2, 9.) ein, das Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα (vgl. Röm. 2, 28 f. Gal. 4, 29.) d. i. die aus allen Nationen der Erde gesammelte Gemeinschaft der Gläubigen, die Kirche des neuen Testaments. In ihr erblühen und reifen jene Früchte, die dem Reiche Gottes, welches in Heiligkeit und Gerechtigkeit besteht, angemessen und würdig sind, und die der Herr im Eingange seiner Bergpredigt (5, 3 ff.) aufgezählt hat. Vgl. Gal. 5, 22 f. Eph. 5, 9. — V. 44.: „Wer auf diesen Stein gefallen sein wird, wird sich zerschellen; auf wen er aber gefallen sein wird, den wird er zerstieben.“ Dieser ganze Vers fehlt in D. 33. a. b. c. ff. 1. 2.; Lachmann hat ihn daher als verdächtig eingeklammert, Tischendorf hat ihn ganz gestrichen, da er ihn nach dem Vorgange Griesbachs als aus Luk. 20, 18. herübergenommen ansieht. Allein die äußern Zeugen sind überwiegend für die Beibehaltung desselben; und wenn er aus Lukas entlehnt wäre, würde er wohl ohne Abweichung herübergenommen sein und unmittelbar dem V. 42. folgen. Der Sinn ist: Wer an mir als Messias Anstoß genommen haben wird, der wird sich selbst das Verderben bereiten (vgl. Jes. 8, 14 ff.); über welchen aber der Messias als strafender Verderber gekommen sein wird, an welchem er sein Richteramt vollziehen wird, den wird er völlig vernichten, ihn gleichsam zu Staub zermalmen, daß er zerstiebt. Es sind dieß weltgeschichtliche Worte, die sich im Laufe der Jahrhunderte oftmals an der Kirche Christi sichtbar bewährt haben. Das Verb. λικμᾶν heißt zuerst worfeln, dann auch zerstieben. Die Vulg. gibt es in etwa ungenau durch *conterere.* Offenbar liegt in diesen letzten Worten eine Anspielung auf Dan. 2, 44., wo der Stein (das Reich des Messias) alle Reiche „zermalmt und vernichtet“, תַּדֵּק וְתָסֵף. Das תָּסֵף übersetzt Theod. ebenfalls durch λικμήσει.

V. 45 f.: „Und als die Oberpriester und Pharisäer seine Gleichnisse gehört, merkten sie, daß er von ihnen rede. Und ihn zu ergreifen suchend fürchteten sie das Volk, weil es ihn für einen Propheten hielt.“ — Statt ὡς προφήτην der Recepta lesen Lachm. und Tischend. nach B. L. 1. 22. Origen. εἰς προφ. Die Lesart ὡς ist Correktur nach V. 26. Die Construktion mit εἰς ist hebraisirend statt des bloßen προφήτην (vgl. Apstg. 7, 21. S. Win. S. 204.). Diese beiden Verse bilden den historischen Schluß zu den bisherigen Reden Jesu; zugleich enthalten sie das Motiv, weßhalb der Herr noch eine gegen seine Gegner gerichtete Parabel hinzufügte.

22, 1 ff. Die nun V. 1—14. folgende dritte Parabel von der Hochzeit eines Königs darf nicht mit der ähnlichen bei Luk. 14, 16—24. verwechselt werden. Denn ungeachtet der äußern Aehnlichkeit ist dennoch das Gleichniß bei Lukas nach Zeit, Veranlassung und Inhalt von unserm verschieden. Wir müssen also annehmen, daß der Heiland die Grundzüge jener Parabel, die er einst im Hause eines vornehmen Pharisäers vorgetragen hatte (Luk. 14, 1.), hier wiederholte und einzelne, für die eben vorherrschende Stimmung der Oberpriester und Pharisäer besonders berechnete Züge einmischte (vgl. V. 6. 7.). — „Und Jesus nahm das Wort und sprach wiederum in Gleichnissen zu ihnen, indem er sagte: Gleichgeworden ist u. s. w.“ Ueber ἀποκριθείς s. zu 11, 25. Die Veranlassung, auf welche hin der Herr hier von Neuem das Wort nahm, war die feindliche, aber durch Furcht vor dem Volke zurückgehaltene Tendenz seiner Gegner. — ἐν παραβολαῖς ist Plural der Kategorie; denn es folgt nur ein einziges Gleichniß.

V. 2 ff.: „Gleichgeworden ist das Reich der Himmel einem menschlichen Könige, der da Hochzeit machte seinem Sohne.“ — Ueber ὡμοιώθη ἡ βασ. τ. οὐρ. ἀνθρ. βασιλεῖ s. zu 13, 24. 18, 23. Der Plural γάμοι heißt „Hochzeit“, nicht, wie Einige wollen „Gastmahl“ überhaupt (vgl. 25, 10. Luk. 12, 36. 14, 18.). — V. 3.: „Und er (der König) schickte seine Diener aus die zur Hochzeit Geladenen zu rufen, und nicht wollten sie kommen.“ Die Sitte des Orients forderte es, daß man früher einlud, und dann zur bestimmten Zeit die Diener als abholendes Ehrengeleite der Gäste schickte. — V. 4. Der König sandte zum zweiten Male und ließ

den Eingeladenen sagen: „Sieh, mein Frühstück habe ich bereitet, meine Ochsen und das Gemästete sind geschlachtet und (überhaupt) Alles ist bereit; kommet zur Hochzeit!" — ἄριστον bezeichnet das Frühstück, *prandium*, womit (gegen Mittag, vgl. Joseph. Ant. 5, 4, 2.) die Reihe der Hochzeitsmahlzeiten beginnen sollte, während für die (abendliche) Hauptmahlzeit (δεῖπνον, *coena*) das Mastvieh bereits geschlachtet war. Der königliche Bewirther hatte auf viele Gäste gerechnet (vgl. V. 14.). — σιτιστά = *altilia*, gemästetes Geflügel (Horaz. Ep. 1, 7, 35.). — Die Lesart schwankt zwischen ἡτοίμασα (Recepta) und ἡτοίμακα (Lachm., Tischend.). Das Passiv ἡτοίμασται, was einige Minuskeln lesen, ist als grammatische Emendation nach τεθυμένα und ἕτοιμα anzusehen.

V. 5 ff.: „Sie aber (d. i. einige von den Geladenen, vgl. V. 6. οἱ δὲ λοιποί) kümmerten sich nicht darum, und gingen weg, der Eine auf seinen Acker, der Andere seinem Geschäfte nach. Die Uebrigen aber ergriffen seine Diener, mißhandelten und tödteten sie." — τὸν ἴδιον steht hier, wie häufig im N. T., für das Pronom. possess. (Win. S. 139.). In der Parabel bei Luk. 14, 18 ff. lehnen die Geladenen die gastliche Einladung noch mit einer gewissen Höflichkeit ab, um ihrem eigenen Interesse nachzugehen. Hier aber zeigen die Geladenen theils Gleichgültigkeit, theils hochmüthige Verschmähung, die sich in der Ermordung der Diener ihres königlichen Gastfreundes zu entschiedener Feindseligkeit steigert und den vollständigen Bruch herbeiführt. — V. 7.: „Als aber der König es gehört, ergrimmte er; und er sandte seine Heere aus, vernichtete jene Mörder und steckte ihre Stadt in Brand." Wir lesen mit Lachmann ὁ δὲ βασιλεὺς ἀκούσας, womit auch die Vulgata stimmt. Das Verb. ἐμπρήθειν findet sich im N. T. nur hier. — V. 8 f.: „Dann spricht er zu seinen Dienern: Die Hochzeit zwar ist angerichtet, die Geladenen aber waren nicht würdig. Gehet also (damit nämlich mein Mahl nicht umsonst bereitet sei, da die Geladenen sich als unwürdig bewiesen haben daran Theil zu nehmen) an die Ausgänge der Straßen (welche Stellen am frequentesten zu sein pflegen), und Alle, die ihr antreffet, ladet ein zur Hochzeit." Jetzt also läßt der König seine Einladung ergehen an diejenigen, welche ihm bis dahin

ganz fremd gewesen, die nicht jener Stadt angehören, sondern draußen auf den Heerstraßen gleichsam heimatlos umherwandern. — V. 10.: „Und es gingen jene Diener aus auf die Straßen und führten zusammen (nämlich durch ihre Einladung, die angenommen wurde) Alle, so viele sie fanden, Böse sowohl als Gute" d. h. ohne irgend Rücksicht zu nehmen auf den sittlichen Zustand derjenigen, welche sie luden. Es war ihnen genug, wenn diese nur die Einladung annahmen; die Umwandlung der Unwürdigen in würdige Gäste und die Ausscheidung der Unverbesserlichen überließen sie dem Könige (V. 11.). Die Voranstellung von *πονηρούς* bezeichnet das Unbedenkliche ihres Verfahrens (Meyer). — „Und es wurde voll die Hochzeit (d. i. das Hochzeitsmahl) von zu Tische Sitzenden." Statt *ὁ γάμος* lesen einige Zeugen *ὁ νυμφών*, das Brautgemach.

V. 11 ff.: „Als aber der König eintrat, um sich die zu Tische Sitzenden zu beschauen, sah er dort einen Menschen, der nicht mit einem Hochzeitskleide (d. i. mit einem für eine Hochzeit geeigneten Gewande) angethan war. Und er sprach zu ihm: Guter Freund! wie bist du hier hereingekommen ohne ein Hochzeitskleid zu haben? Dieser aber verstummte. Dann sprach der König zu den Dienern: Bindet ihm Füße und Hände, nehmet ihn und werfet ihn hinaus in die Finsterniß draußen; dort wird sein Heulen und Zähneknirschen." — *πῶς εἰσῆλθες* ist Frage des Befremdens und *μὴ ἔχων κ. τ. λ.* aus dem Sinne des Angeredeten gesprochen: Wie hast du es wagen können hier einzutreten, ohne daß du hättest d. i. da du doch wußtest, daß du nicht hattest u. s. w. Stände *οὐκ ἔχων* so würde bloß etwas Thatsächliches referirt (s. Win. S. 429.). — V. 13. ist die richtige Lesart wohl: *δήσαντες - - ἄρατε αὐτὸν καὶ ἐκβάλετε εἰς κ. τ. λ.* (Tischend.). Lachmann hat: *δήσαντες - - ἐκβάλετε αὐτὸν εἰς κ. τ. λ.* Zum Gedanken vgl. 8, 12. — Um diesen letzten Zug der Parabel zu erklären, berufen sich die meisten neuern Ausleger auf eine orientalische Sitte, nach welcher die Könige den zu ihren Festen Eingeladenen Prachtgewänder (Kaftans) zu schenken pflegten. So glaubt man sich am besten den Zorn des Königs und die verhängte harte Strafe deuten zu können, da in diesem Falle das Nichtanhaben eines

hochzeitlichen Kleides zugleich eine Verschmähung des königlichen Geschenkes einschloß. Allein, wie Meyer richtig bemerkt, weder das Alter dieser Sitte ist nachzuweisen, noch deutet der Text, obwohl der Punkt für die Idee des Gleichnisses wichtig wäre, irgendwie darauf hin. Wir brauchen aber auch zu einer solchen Annahme unsere Zuflucht nicht zu nehmen. Denn daß die Geladenen sich festlich anziehen mußten, verstand sich ganz von selbst; und auch der Arme kann sich schmücken und reinlich kleiden, und so würdig vor einem Könige erscheinen.

Versuchen wir nun, die einzelnen Züge dieses schönen Gleichnisses zu deuten, so ist der König Gott der Vater, sein Sohn der ewige Logos. Dieser trat dadurch, daß er in der Fülle der Zeiten Mensch wurde und in sich die menschliche Natur der göttlichen vermählte, in ein eheliches Verhältniß mit der gläubigen Menschheit. In seiner Inkarnation feierte er seine Hochzeit mit und sein Brautmahl in der Kirche; und diese Hochzeit dauert fort durch alle Zeiten bis zur Wiederkunft Christi, wo seine Vermählung mit der Kirche zu ihrer Vollendung kommt. Die jetzige Weltzeit ist eigentlich erst die Zeit des Frühmahls. Die Erstgeladenen sind die Juden, die geborenen Mitglieder der Kirche. An sie erging die Einladung zum Hochzeitsfeste schon in ihrem Stammvater Abraham, und sie wurde von Zeit zu Zeit wiederholt durch die Propheten, die, je näher die Zeit der Gnade kam, desto dringender bittend, mahnend und drohend ihren Ruf an Israel ergehen ließen, bis auf Johannes den Täufer hin, der bereits auf den anwesenden Bräutigam hinweisen konnte und selbst von Gott zum Brautführer erkoren war (vgl. Joh. 3, 29.). Als nun die Hochzeit wirklich beginnen soll, und der Bräutigam und die Braut, Christus und die Kirche, auf das Kommen Israels schon warten, da gehen nochmals in den Aposteln die Diener des Herrn aus, um zu verkünden, wie die Ueberfülle des Reichthums göttlicher Liebe und Gnade (*οἱ ταῦροι καὶ τὰ σιτιστά*) bereit sei, und wie bald die letzte und dringlichste Frist des Eintritts für Israel ablaufen werde. Diese trafen in Israel zwei Hauptklassen von Menschen: die Einen — und zu diesen gehörte die Mehrzahl, — verloren in Eigenliebe, Habsucht und Sinnenlust kümmern sich um die Einladung gar nicht; die Andern — die Synedristen und Vornehmen — werden ihre Treulosigkeit und ihren Undank so weit treiben, daß sie die Boten des Herrn

verhöhnen, mißhandeln, tödten. Dann wird sich aber auch Gottes bisherige Huld gegen Israel in ein Strafgericht umwandeln. Die „Heere Gottes", d. i. die römischen Heere als Strafvollstrecker, werden Jerusalem verbrennen und die jüdische Nation vernichten. An ihre Stelle werden dann die Heiden, die bisher arm und heimatlos auf den Heerstraßen der Welt umher gewandert sind, berufen werden, ohne Unterschied der Person ob arm oder reich, wenn sie nur der Predigt des Evangeliums Folge leisten und durch die Taufe in die Kirche eintreten. Wenn nun die Vollzahl der Heiden eingetreten sein wird und das eigentliche Hochzeitsmahl, die glorreiche Vermählung Christi mit seiner Kirche, beginnen soll, dann wird zuerst eine Sichtung der Hochzeitsgäste eintreten. Nicht Alle, welche berufen sind, können an den ewigen Freuden dieses Mahles Theil nehmen, sondern nur diejenigen, welche „den alten Menschen der Sünde" ausgezogen und „den neuen Menschen, der nach Gott geschaffen ist in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit" (Eph. 4, 24.) angezogen haben. Wer dort ohne dieses Gewand erscheint, der wird „gebunden an Füßen und Händen" d. h. ohne die fernere Fähigkeit, sich sein Heil zu erwirken, den Qualen der Finsterniß, welche außerhalb des Hochzeitsgemaches (des messianischen Reiches, vgl. 8, 12.) herrscht, überantwortet werden. „Denn", heißt es am Schlusse V. 14., „Viele sind (zum messianischen Heil) berufen, und haben diesem Rufe auch wirklich durch den Eintritt in die Kirche Folge geleistet, aber Wenige (im Verhältniß zu jenen Vielen) sind auserwählt" d. h. durch den ewigen Rathschluß Gottes, der nicht irren kann, auserkoren, so daß sie sicher und unfehlbar zum Heile gelangen (vgl. Röm. 9, 6 ff.). Anders 20, 16.

II. Verfängliche Frage der Pharisäer über die Steuerzahlung, V. 15—22. Vgl. Mark. 12, 13—17. Luk. 20, 20—26.

V. 15 f.: „Dann gingen die Pharisäer hin und hielten Rath, um ihn in einer Rede (d. i. in einem Ausspruche, den er etwa thun würde) zu fangen; und sie sandten zu ihm ihre Jünger sammt den Herodianern und sagten: Meister u. s. w." In dem Ausdrucke *παγιδεύσωσιν ἐν λόγῳ* ist der *λόγος* als eine Falle oder Schlinge (*παγίς*) gedacht. — Die vorhergehenden Gleichnisse des Herrn hatten die Pharisäer

tief verletzt, weil sie sich getroffen fühlten. Sie sinnen daher auf Rache. Da ihnen aber ihr früheres amtliches Auftreten gegen Jesus von Synedriums wegen (vgl. 21, 23. 25.) mißlungen war, so traten sie jetzt als politische Partei auf und zwar in Verbindung mit ihren politischen Gegnern, den Herodianern. Die Pharisäer nämlich waren in den Augen der Nation die theils standesmäßig berufenen, theils freiwillig sich darbietenden Wächter aller geistigen Güter des Judenthums, der reinen Lehre, der überlieferten Satzungen und des gesetzestreuen Lebens, die Vorkämpfer für die nationale Würde und Freiheit. Als solche machten sie starke Opposition einerseits gegen den damals gewaltsam eindringenden Hellenismus, andrerseits gegen die römische Oberherrschaft. Letzteres mußten sie schon des Volkes wegen thun. Denn die Juden glaubten als das Volk Gottes das unverjährbare Recht zu haben, frei zu sein von jeder Fremdherrschaft; eine solche, meinten sie, sei nur eine vorübergehende Strafe für die Sünden und Gesetzesübertretungen der Nation, und seit diese einen neuen Aufschwung genommen, schien dem Juden die Fortdauer des fremden Joches eine Art Ungerechtigkeit, ein unerklärbares Mißgeschick, das er nur mit zorniger Ungeduld ertrug, entschlossen, die erste Gelegenheit zu dessen Abschüttelung zu ergreifen. Die Herodianer dagegen waren die Royalisten der damaligen Zeit; sie bildeten die dem königlichen Hause des Herodes und durch dieses der römischen Herrschaft ergebene, somit antinationale Partei. Beide Parteien, wenngleich unter sich uneinig, verbanden sich, um Jesum zu verderben (vgl. 16, 1.). Ihre Abgeordneten treten zu ihm mit der arglistigen Anrede: „Meister! wir wissen, daß du wahrhaftig bist, und den Weg Gottes wahrhaft lehrst, und dich um Niemanden kümmerst; denn du siehst nicht auf die äußere Erscheinung (vgl. 16, 3.) der Menschen. Sage uns also, was dir scheint?“ Eine schlau angelegte Captatio benevolentiae, um Jesum in der Beantwortung der vorzulegenden Frage kühn zu machen! Sie stellen sich, als sei es ihnen nur um die reine Wahrheit zu thun und als hegten sie zu ihren Lehrern, die durch Parteiinteressen verblendet seien, kein volles Vertrauen. Daher wenden sie sich an ihn, den berühmten, weisen und unabhängigen Meister, der ohne Parteilichkeit und ohne Menschenfurcht immer nur das lehre, was

Gott von den Menschen fordere (τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ), und nicht auf die Mächtigen der Erde Rücksicht nehme (οὐ βλέπεις εἰς πρόσωπον ἀνθρ., vgl. Luk. 20, 21. Röm. 2, 11.). Und nun rücken sie mit ihrer Frage hervor: „Ist es erlaubt, nämlich nach göttlichem Rechte, aus Gründen des göttlichen Gesetzes, nach theokratischen Grundsätzen, nach welchen Jehova allein König von Israel ist, dem Cäsar Steuer zu geben oder nicht?" Sie fordern also eine bestimmte, runde Antwort: Ja oder Nein! Mit andern Worten hieß die Frage soviel als: ob man nach theokratischen Grundsätzen die Herrschaft des römischen Kaisers über Israel anerkennen dürfe, oder ob man Jehova allein als König anerkennen und die Unabhängigkeit des theokratischen Volkes nöthigen Falles mit Gewalt der Waffen behaupten müsse (de Wette). Eine gefährliche Frage! Denn hätte Jesus sie bejaht, so würde er das Volk gegen sich aufgebracht haben, welches mit der römischen Herrschaft sehr unzufrieden war, und seine Feinde konnten sofort ohne Furcht (vgl. 21, 46.) Hand an ihn legen. Insbesondere würde er sich den grimmigen Haß der sogenannten Zeloten zugezogen, und so vielleicht selbst ohne ihr Zuthun sich den Untergang bereitet haben. Das jüdische Gesetz kannte nur Steuern für das Heiligthum; es war also in den Augen dieser Eiferer eine das heilige Gesetz verletzende Zumuthung, daß sie nun heidnischen Machthabern steuerpflichtig sein sollten. Hätte Jesus aber die Frage verneint, so würden seine Gegner die beste Gelegenheit gehabt haben, ihn als Volksaufwiegler und Aufruhrstifter bei der römischen Obrigkeit anzuklagen. — **Καῖσαρ** latein. *Caesar* war zunächst Familienname der römischen Herrscher, aus welchem dann später der Amtsname entstand.

V. 18 ff. Jesus leitet seine Antwort ganz anders ein, als die Fragesteller ihre Frage. Er der Herzenskundige kennt „ihre Bosheit" d. i. die boshafte Absicht, die sich hinter ihrer scheinbar unbefangenen, ja schmeichlerisch eingekleideten Frage barg; daher fragt er sie unwillig: „Was versuchet ihr mich, Heuchler?" Sie hatten ihn eben einen „Wahrhaften" genannt; er gibt sich ihnen gleich als solchen kund. Dann V. 19. fordert er, daß man ihm die „Steuermünze", d. i. die Münze, in welcher die Steuer bezahlt zu werden pflegte, zeigte. Man reicht ihm einen Denar, und auf seine Frage: „Wessen ist dieses Bild

und die Aufschrift?" antworten sie: „des Kaisers." Der Herr will also zunächst darauf aufmerksam machen, daß die unter ihnen gangbare Münze das Gepräge des Kaisers trage, sie also schon durch den Gebrauch dieser Münze ihn als ihren Münz- und somit auch Landesherrn anerkennen; denn: „ubicunque numisma regis alicujus obtinet, illic incolae regem istum pro domino agnoscunt" (Maimonid.). Und er gründet nun auf dieses Faktum den sinnreichen Ausspruch: „Gebet (d. i. entrichtet) demnach (weil die Münze dem Kaiser angehört), was des Kaisers ist (Steuer, Zoll u. s. w.) dem Kaiser, und was Gottes ist Gotte." Unter *τὰ τοῦ θεοῦ* haben wir allgemein *τὰ τῷ θεῷ παρ' ἡμῖν ὀφειλόμενα* (Chrysostom.), nicht speciell, quod Dei habet inscriptionem et imaginem, i. e. *animam* (Tertull., Erasmus u. A.) zu verstehen. — In dieser Antwort tritt der Herr der alternativischen (*ἢ οὐ*) Frage entgegen, in welcher der Sinn lag: darf man dem Kaiser unterthänig sein, oder aber nur Gott? Dagegen ist Jesu Bescheid: Beides, Jenes und Dieses sollet ihr; Beides gehört zusammen (Meyer). Der einseitigen theokratischen Ansicht der Pharisäer gegenüber erhebt sich also der Herr auf den höhern, einzig wahren theokratischen Standpunkt, wo jene Alternative von selbst aufhört; und er stellt die für alle Zeit gültige Wahrheit fest, daß der Christ den Gehorsam gegen die bestehende Obrigkeit mit dem Gehorsam gegen Gott zu vereinigen habe, eine Wahrheit, die späterhin von den Aposteln weiter entwickelt und deutlicher ausgesprochen wurde. Vgl. zu Röm. 13, 1 ff. 1 Petr. 2, 13. 14. 17. Daß in Collisionsfällen die Pflichten gegen die Obrigkeit den Pflichten gegen Gott weichen müssen, versteht sich von selbst. Vgl. Apstg. 4, 19. 5, 29. — V. 22.: „Und als sie es gehört hatten, staunten sie, nämlich über die kluge Antwort Jesu, und, da sie daran verzweifelten, ihn in ihren Schlingen (vgl. *παγιδεύειν* V. 15.) zu fangen, verließen sie ihn und gingen weg."

III. Streitfrage der Sadducäer über die Auferstehung, V. 23—33. Vgl. Mark. 12, 18—27. Luk. 20, 27—39.

V. 23 f.: „An jenem Tage traten zu ihm die Sadducäer, die da sagen es gebe keine Auferstehung, und fragten ihn u. s. w." Ueber die Sadducäer und ihre Lehre

s. zu 3, 7. Vgl. Döllinger Heidenth. und Judenth. S. 745. — Wir lesen mit Tischend. nach überwiegenden Zeugen den Artikel *οἱ* vor *λέγοντες*, der überdieß hier nothwendig ist, da die Sadducäer doch nicht von vorn herein zu Jesu sagten, daß es keine Auferstehung gebe. Sie wollen ihn ja eben in diesem Punkte fangen. Das Fehlen des Artikels in einigen Handschriften erklärt sich leicht aus dem vorhergehenden *ΣαδδουκαῖΟΙ*. Es soll durch *οἱ λέγοντες κ. τ. λ.* die folgende Frage der Sadducäer motivirt werden. — V. 24.: „Meister! Moses hat gesagt: „„Wenn Jemand gestorben ist ohne Kinder zu haben, so soll sein Bruder die Frau desselben heirathen und Nachkommenschaft erwecken seinem Bruder."" Wir haben hier eine freie Anführung des Gesetzes der Leviratsehe 5 Mos. 25, 5. Starb nämlich ein Ehemann ohne männliche Leibeserben, so mußte dessen Bruder die nachgelassene Wittwe heirathen, und dann den erstgeborenen Sohn dieser Ehe als Sohn des Verstorbenen in die Geschlechtsregister einzeichnen lassen. S. Ewald Alterth. S. 189 f. — Der Ausdruck *ἐπιγαμβρεύειν* = יִבֵּם, „als Schwager (*γαμβρός*) heirathen", kommt bei den LXX nicht an dieser Stelle, wohl aber 1 Mos. 38, 8. vor.

V. 25 ff. Auf Grund dieses Gesetzes wollen nun die Sadducäer an einem wirklichen oder fingirten Beispiele die Lehre von der Auferstehung ad absurdum, Jesum selbst aber in Versuchung führen: „Es waren aber bei uns sieben Brüder, und der Erste heirathete (*γήμας* seltnere Form statt *γαμήσας*) und starb, und, da er keine Nachkommenschaft hatte, hinterließ er seine Frau seinem Bruder. Gleicherweise auch der Zweite und Dritte bis zu den sieben (d. i. und so fort, bis sämmtliche Sieben sie geheirathet hatten und gestorben waren, ohne Kinder zu hinterlassen, so daß also alle Brüder ein gleiches Recht auf das Weib hatten). Zuletzt von Allen starb auch die Frau. Bei der Auferstehung nun, wem von den Sieben wird sie als Frau (*γυνή* ohne Artikel ist Prädikat) angehören? Denn Alle haben sie gehabt." Der Fall war klug gewählt. Denn die Lösung der Frage dahin, daß ein Weib, welches mehr als Einen Mann gehabt, im künftigen Leben wieder dem ersten gehöre (Sohar Genes. f. 24. c. 96. Wetst.), hatte zu viel gegen sich,

als daß man sich damit hätte begnügen können. Hätte Jesus aber geantwortet, daß das Weib sämmtlichen Sieben angehöre, so hätte er damit behauptet, daß ein Weib zu gleicher Zeit mehrere Brüder zu Männern haben könne, was doppelt gegen das mosaische Gesetz war. Da man nun nicht zugeben konnte und wollte, daß das mosaische Gesetz sich selbst widerspreche oder eine Einrichtung getroffen habe, welche einen Zwiespalt zwischen dieses und jenes Leben bringe, so schloß man: also gibt es keine Auferstehung. Das Versuchliche dieser Frage für Jesus lag nach der Meinung der Fragesteller darin, daß dieser sich jedenfalls den verdoppelten Haß Einer der beiden mächtigen Parteien zuziehe, er möge nun die Frage zu Gunsten des Unglaubens der Sadducäer oder in Uebereinstimmung mit der Lehre der Pharisäer beantworten.

V. 29 ff.: „Jesus aber antwortete und sprach zu ihnen: Ihr irret, da ihr die Schrift nicht kennet noch auch die Macht Gottes." Der Herr entgegnet also, daß die von den Sadducäern aus dem Leviratsehegesetze gefolgerte Läugnung der Auferstehung, welche sich in ihrer Frage aussprach, irrthümlich sei, und zwar in zwiefacher Hinsicht, indem sie sowohl gegen die h. Schrift als auch gegen die richtige Ansicht von der Allmacht Gottes verstoße. Ueber Letzteres gibt dann V. 30., über Ersteres V. 31 f. nähern Aufschluß: „In der Auferstehung nämlich heirathen sie weder noch lassen sie sich verheirathen, sondern wie Engel Gottes im Himmel sind sie." — *ἐν τῇ ἀναστάσει* d. i. in dem Leben, welches nach der Auferstehung folgen wird (vgl. Röm. 4, 10.). Das *γαμοῦσι* gilt von den Männern, *γαμίζονται* von den Töchtern, die von ihren Eltern verheirathet werden. Die Lesart *ἐκγαμίζονται*, welche Tischend. (edit. 7.) aufgenommen, ist wohl (mit Meyer u. A.) als glossematische Näherbestimmung zur Beziehung des Worts auf den weiblichen Theil zu betrachten. — Jesus will sagen: Die Läugnung der Auferstehung beruhe 1) auf einer falschen, grobsinnlichen Vorstellung von der Natur des auferstandenen Leibes. So lange das Menschengeschlecht sterblich sei, sei Fortpflanzung und somit auch die Ehe nöthig. Im andern Leben dagegen trete Unsterblichkeit ein, weil da der Mensch auch dem Leibe nach den Engeln gleich d. i. geistig werde. Mit dem Ablegen des grobsinnlichen, sterblichen Leibes und mit dem

Anlegen des überirdischen, unsterblichen Leibes höre aber die Fortpflanzung und somit auch die Ehe von selbst auf. Zum ganzen Gedanken vgl. das zu 1 Kor. 11, 11 f. Gesagte, und über die Natur des Auferstehungsleibes s. zu 1 Kor. 15, 42 ff. — Die Läugnung der Auferstehung beruht 2) auf einem Mißverstehen der h. Schrift: „In Betreff aber der Auferstehung von den Todten — habet ihr nicht gelesen, was euch gesagt ist von Gott, der da spricht: „„Ich bin der Gott Abraham's und der Gott Isaak's und der Gott Jakob's?““ — Das Citat ist aus 2 Mos. 3, 6., also aus jener wichtigen und bedeutungsvollen Stelle, wo Gott sich dem Moses zum ersten Male offenbart, seinen Namen nennt und ihn mit diesem Namen zum Volke Israel sendet, auf daß er es aus Aegypten herausführe. Der Zusatz: „Nicht ist Gott ein Gott von Todten sondern von Lebenden“, bildet den Obersatz in der Argumentation des Herrn. Der Beweisgang ist dieser: Gott kann zu den absolut Todten und gar nicht mehr Existirenden nicht in dem Verhältniß als ihr Gott stehen. Nun aber nennt sich Gott in feierlicher Weise den Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's, und zwar zu einer Zeit, wo diese Erzväter schon längst gestorben waren. Daraus folgt von selbst der Schluß, den aber Jesus nicht selber zieht, sondern seine Zuhörer ziehen läßt: Also müssen die schon längst gestorbenen Patriarchen noch fortleben in persönlich-individueller Existenz. Zwar liegt hierin die Auferstehung der Leiber nicht direkt ausgesprochen. Allein es war für den gegenwärtigen Zweck genug, die persönliche Forteristenz des Menschen nach dem Tode zu zeigen. Denn die Läugnung der Auferstehung von Seite der Sadducäer ging hervor aus ihrer pantheistischen Ansicht, daß mit dem Tode das persönlich-individuelle Leben des Menschen in das allgemeine Gottesleben aufgehe. Wie aber mit der Fortdauer der menschlichen Seele als solcher nach dem Tode die dereinstige Auferstehung des menschlichen Leibes zugleich mitgegeben ist, darüber s. zu 1 Kor. 15, 30 ff. — V. 33. Das unbefangene Volk staunte und bewunderte die Antwort Jesu und überhaupt seine ganze Lehre und Lehrweise. Vgl. 7, 28.

IV. Frage der Pharisäer nach dem größten Gebote, V. 34—40. Vgl. Mark. 12, 28—34., der hier viel genauer berichtet.

V. 34 ff. Als die Sadducäer zum Schweigen gebracht wa-

ren, traten noch einmal die schon so oft geschlagenen Pharisäer auf. In einer Vorversammlung (συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτό, vgl. Apstg. 1, 15.) hatten sie den neuen Angriff verabredet, und in Folge dieser Verabredung mußte ein Gesetzkundiger, νομικός d. i. ein mosaischer Jurist, auftreten, um Jesu die für die damalige jüdische Rechtswissenschaft principielle Frage vorzulegen: „Was für ein Gebot ist groß im Gesetze?" d. h. wie muß ein Gebot beschaffen sein (ποία), um ein großes Gebot zu sein? Die Rabbinen theilten die 613 Gebote, welche das Gesetz enthält, in zwei Hauptklassen, in große und kleine d. i. in schwer und leicht verpflichtende, und da die Schrift selbst ihnen keinen sichern Kanon der Unterscheidung bot, so stritten sie darüber, welche Gebote zu den großen und welche zu den kleinen zu zählen seien. Nach einem solchen allgemeinen Principe nun, nach welchem in jedem einzelnen Falle sicher entschieden werden könne, lassen die Pharisäer Jesum fragen. Da sie es für unmöglich hielten, ein solches mit Sicherheit aufzustellen, so mochten sie hoffen, in weiterer Disputation ihn zu fangen, um ihn bloß zu stellen; und darin lag grade die Versuchlichkeit (πειράζων) der Frage. Der νομικός selbst scheint nach Mark. 12, 34. nicht so böswillig gewesen zu sein; vielleicht war er nur ein gewandter, in den casuistischen Schuldifferenzen erfahrener Disputator. Nach Mark. 12, 28. lautet die Frage: „Was für ein Gebot ist das erste von Allen?"

V. 37 ff.: „Er aber sprach zu ihm: „„Du sollst lieben den Herrn, deinen Gott, mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Verstande."" Dieses ist das große und erste Gebot. Ein zweites aber ist ihm gleich: „„Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst."" Erstere Stelle ist aus 5 Mos. 6, 5. frei nach den LXX citirt; letztere aus 3 Mos. 19, 18. Die καρδία bezeichnet das Gemüth, den Brennpunkt der beiden Grundvermögen des menschlichen Geistes, des Erkenntnißvermögens, διανοία, und des Begehrungs- oder Willensvermögens, ψυχή. Alles Erkennen muß bis in das Gemüth eindringen, wenn es ein lebendiges, und alles Wollen muß aus dem Gemüthe hervorgehen, wenn es ein kräftiges und wirksames sein soll. Also der ganze innere Mensch mit seinen Grundvermögen und sämmtlichen Kräften soll sich der Liebe Got-

tes widmen; so war es schon im A. T. geboten. Und in diesem Gebote ragte das A. T. über sich selbst hinaus, anticipirte es in gewisser Weise das N. T. Die Liebe zu Gott schließt aber von selbst die Liebe zu den Geschöpfen Gottes, zu den Mitmenschen, in sich. Daß der Ausdruck ὁ πλησίον alle Menschen ohne Ausnahme umfaßt, sehen wir aus der authentischen Erklärung bei Luk. 10, 30 ff. Für die Liebe Gottes gibt es kein Maaß; das Maaß der Nächstenliebe ist die geordnete Selbstliebe (ὡς σεαυτόν). Die Selbstliebe bedarf aber keines ausdrücklichen Gebotes, da sie in der Natur eines jeden Geschöpfes gegründet liegt; ihr richtiges Maaß empfängt sie aus der wahren Liebe zu Gott. — V. 40.: „An diesen zwei Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten." Das Bild in κρέμαται ist hergenommen von einem Pflocke, an den verschiedene Gegenstände gehängt werden; es bedeutet allgemein: als Träger und Stützpunkt dienen. Der Herr will also sagen: Die sämmtlichen Gebote, die im Gesetze und bei den Propheten (vgl. 5, 17.) aufgeführt werden, haben ihr Princip in den beiden Geboten der Gottes- und der Nächstenliebe, die äußerlich zwei Gebote, innerlich aber nur Ein Gebot ausmachen (vgl. Röm. 13, 10. Gal. 5, 14.). So war also der Frage des νομικός Genüge geleistet; es war ein Princip aufgestellt, nach welchem über die Wichtigkeit oder Unwichtigkeit der einzelnen Gebote entschieden werden konnte. In je näherer Beziehung ein einzelnes Gebot mit diesem Grundprincipe steht, desto wichtiger ist es, und umgekehrt.

V. Frage Jesu über den Messias als David's Sohn, V. 41—46. Vgl. Mark. 12, 35—37. Luk. 20, 41—44.

V. 41 ff. Der Heiland ergreift die Gelegenheit, wo viele Pharisäer um ihn versammelt sind, um diesen auch seinerseits eine Frage über die Natur des Messias vorzulegen. Er thut dieses einestheils, um sie ihrer eigenen theologischen Rathlosigkeit zu zeihen und sich damit ihrer fernern Behelligungen zu entledigen, anderntheils, um in den Empfänglichen von seinen Zuhörern eine höhere Idee von seiner (nicht politischen) Bestimmung anzuregen (Meyer, de Wette). Die Pharisäer waren darüber bereits einig geworden, Jesum in irgend einer Weise zu verderben, weil er sich fälschlich für den Messias geltend mache. Aber waren sie denn auch darüber einig und klar, wer und was der

wahre Messias sein würde? Um ihnen ihre Unwissenheit in diesem Punkte zum Bewußtsein zu bringen, legte ihnen Jesus die Frage vor: „Was dünket euch von dem Messias? Wessen Sohn ist er?" nämlich nach der h. Schrift. „Sie sprachen zu ihm: David's", und das war recht geantwortet; denn der Messias war im A. T. vorzugsweise als der Sohn David's vorausverkündet (vgl. 2 Sam. 7, 12. 28, 1—6.). „Er sagte zu ihnen: Wie nun nennt David im Geiste ihn einen „„Herrn"", indem er sagt: „„Es sprach der Herr zu meinem Herrn: setze dich zu meiner Rechten, bis ich lege deine Feinde unter (ὑποκάτω Lachm., Tischend. Die Lesart der Recepta ὑποπόδιον ist aus den LXX) deine Füße."" Wenn nun David ihn „„Herrn"" nennt, wie ist (es möglich, daß) er sein Sohn (sei)?" — Die Stelle, welche der Herr hier anführt, ist aus Ps. 110, 1., also aus einem Psalme, der allgemein von der Synagoge als messianisch anerkannt und auch von den jetzigen Gegnern des Herrn ohne Zweifel so gefaßt wurde. In diesem erhabenen Liede nun, welches David ἐν πνεύματι d. i. durch Eingebung des h. Geistes, im Zustande einer höhern Erleuchtung (vgl. 2 Petr. 1, 21. Luk. 2, 27.) sang, nennt er den künftigen Messias seinen Herrn, und schreibt ihm einen Antheil an der göttlichen Macht und Weltregierung zu. Wie kann ihn nun die h. Schrift einen Sohn David's nennen? Die richtige Antwort wäre gewesen: Nach seiner rein menschlichen Herkunft ist er David's Sohn; nach seiner verklärten und zur Rechten des Vaters erhöhten, gottmenschlichen Natur aber ist er wie unser Aller so auch David's Herr (vgl. Apstg. 2, 34 f.). Allein da die Pharisäer in der Idee eines politischen Messias, welcher als „David's Sohn" das weltliche Königthum Israels aufrichten sollte, befangen waren, so waren ihnen die Andeutungen der h. Schrift über den göttlich-überirdischen Charakter des Messias dunkel geblieben. Daher vermochten sie, wie es V. 46. heißt, auf die vorgelegte Frage nicht zu antworten, und räumten das Feld. Sie wagten es fortan nicht mehr dem Herrn Fragen vorzulegen, um ihn dadurch zu fangen; nur noch Ein Mittel blieb ihnen übrig, Jesum zu verderben, — rohe Gewalt.

§. 21. Strafrede Jesu gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer.

23, 1—39.

Nacheinander hatten sich nun die Hauptparteien des damaligen Judenthums an Jesu versucht; aber sowohl der heuchlerische Fanatismus der Pharisäer als auch die ungläubige Frivolität der Sadducäer als auch die versteckte Schlauheit der Herodianer war an ihm zu Schande geworden. Jetzt ergreift der Herr rückhaltlos die Offensive in einer gewaltigen Strafrede an die Hierarchen. An der Schwelle des Todes sagt er sich feierlich im Angesichte des Volkes und seiner Jünger von ihnen los, und rechtfertigt so zugleich sein bisheriges Verhalten gegen dieselben. Einzelne Aussprüche dieser Rede hat Jesus auch zu andern Zeiten gethan; denn sie finden sich zerstreut bei Luk. 11, 39—52. 20, 45—57. Hier faßt er zuletzt Alles zusammen, um ein feierliches Schlußurtheil über die verderblichen Tendenzen der Führer und Häupter des Volkes zu fällen und diese wo möglich noch zur Einsicht zu bringen.

V. 1 ff.: „Dann redete Jesus zu den Schaaren und zu seinen Jüngern und sprach: Auf dem Stuhle Moses' haben sich gesetzt die Schriftgelehrten und die Pharisäer", d. h. Moses' legitime Nachfolger als Lehrer des Gesetzes sind die Schriftgelehrten und Pharisäer; sie sind als öffentliche Lehrer des mosaischen Gesetzes thätig, bilden also die eigentliche Lehr-Auktorität in Israel. Vgl. das rabbin. יושב על־כסאו, womit der Nachfolger eines Rabbi als Vertreter von dessen Schule bezeichnet wurde. Das *καὶ οἱ Φαρισαῖοι* dient eigentlich nur zur nähern Bestimmung des *οἱ γραμματεῖς*, um diese als die orthodoxen und legitimen Lehrer zu bezeichnen. Denn nur die Pharisäer waren für das Volk die rechtmäßigen Lehrer und Bewahrer der väterlichen Ueberlieferungen; sie allein bildeten damals den herrschenden und über das ganze Land verbreiteten Lehrstand der Nation, so daß die Sadducäer selbst, wenn sie einmal zu öffentlichen, mit der Religion verknüpften Aemtern gelangten, sich in Wort und That den Pharisäern anbequemen mußten. Dieser bestehenden Lehr-Auktorität, wenn sie vom Stuhle Moses' aus, *ex cathedra*, also von Amtswegen befahl oder entschied, schuldete das Volk Gehorsam bis dahin, wo an die

Stelle der alttestamentlichen Synagoge die höhere Auktorität der Kirche trat. Daher fährt der Heiland V. 3. fort: „Alles also, was immer sie euch sagen, thuet und haltet; nach ihren Werken aber thuet nicht. Denn sie sagen, und sie thun nicht (was sie sagen).“ Wenn der Herr hier sagt, „Alles“, so versteht sich ganz von selbst, daß er das an sich Unsittliche und auch die bloßen Partei-Meinungen und -Satzungen, worüber die einzelnen Schulen unter einander stritten, und vor welchen er oben 16, 6. nachdrücklichst gewarnt hat, ausgenommen wissen will. Er drückt sich aber ganz allgemein aus, weil er hier nur den Gegensatz zwischen Lehre und Wandel im Auge hat; den Mißbrauch des Amtes, wie er in der Wirklichkeit häufig vorkam, läßt er daher außer Betracht. Er hat es im ersten Verstheile mit dem auktorisirten Lehramte als solchem zu thun, welches in dem Gebrauche oder Mißbrauche seiner Lehrgewalt nicht dem Urtheil des Volkes, sondern nur dem Urtheile Gottes anheimfiel. Im zweiten Verstheile dagegen hat er das persönliche Verhalten der Träger dieses Lehramtes, ihr praktisches Beispiel im Auge.

V. 4.: „Sie binden nämlich schwere und unerträgliche Lasten und legen sie auf die Schultern der Menschen; mit ihrem Finger aber wollen sie nicht selbe in Bewegung setzen“, um sie nämlich fortzubringen. Vgl. Luk. 11, 46. Die Lesart schwankt zwischen *δεσμεύουσιν γάρ* und *δεσμ. δέ*. Im Sinne macht es keinen Unterschied, ob wir *γάρ* oder *δέ* lesen; denn auch *δέ* ist explikativ zu fassen. Das *δεσμεύουσι - - ἀνθρώπων* erläutert nämlich das vorhergehende *λέγουσι* und das *τῷ δὲ δακτύλῳ - - αὐτά* dient zur Erklärung des *καὶ οὐ ποιοῦσι* V. 3. Unter *τὰ φορτία* versteht der Herr die unzählig vielen kleinen Vorschriften und Forderungen, welche die Gesetzeslehrer zum mosaischen Gesetze hinzufügten, und die zusammengenommen, gleichsam in Einen Bündel zusammengebunden, eine unerträgliche Last ausmachten. Man denke nur an die vielen Vorschriften für die Sabbathfeier (vgl. 12, 2.). — Auf *τῷ δακτύλῳ* liegt der Nachdruck: sie wollen diese Lasten nicht einmal mit dem Finger in Bewegung setzen, geschweige denn, daß sie selbe auf ihren Schultern tragen möchten d. h. sie selbst geben sich nicht die leiseste Mühe, diese Vorschriften zu erfüllen, ausgenommen natürlich, wenn ihre geistliche Hoffart damit prunken kann. S. das Folgende.

V. 5 ff.: „Alle ihre Werke aber thun sie, um von den Menschen gesehen zu werden (also um des äußern Scheins willen). Sie machen nämlich breiter ihre Gedenkzettel und vergrößern die Quasten." Auch hier schwankt wieder die Lesart zwischen πλατύνουσιν γάρ (Lachm.) und πλατ. δέ (Tischend. edit. 7.). Die φυλακτήρια = תְּפִלִּין waren zwei Pergamentstreifen, welche mit den Hauptstellen des Gesetzes 5 Mos. 11, 13—22. 6, 4—10. 2 Mos. 13, 11—17. 1—11. beschrieben und in einem Kästchen mitgetragen beim Gebete nach 5 Mos. 6, 8. 11, 18. theils an der Stirn, theils am linken Arme, dem Herzen gegenüber, mit Riemen festgebunden wurden. Sie sollten Erinnerungszeichen sein, daß das Gesetz mit Kopf und Herz erfüllt werden müsse, zugleich aber auch Verwahrungsmittel gegen böse Geister (s. Win. RWB.). Ueber die κράσπεδα s. zu 9, 20. Diese Amulete und Quasten machten nun die Pharisäer breiter und größer, um die Aufmerksamkeit der Leute auf sich zu ziehen. — V. 6 f.: „Und sie lieben den ersten Platz bei den Gastmahlen und die ersten Stühle in den Synagogen, und die Begrüßungen auf dem Markte, und genannt zu werden von den Menschen Rabbi! Rabbi!" Vgl. Luk. 11, 43. Also sie wollen überall als die Ersten gelten, beanspruchen von Allen als Lehrer und Meister öffentlich anerkannt zu werden. Bei den Juden nannte der Schüler seinen Lehrer nie mit Namen, sondern immer רַבִּי d. i. Meister, Lehrer (nicht: „mein Meister"; denn das י ist *Jod parag.*). Das zweimalige Rabbi (Tischend. edit. 7.) soll das Angelegentliche ausdrücken.

V. 8 ff.: „Ihr aber (im Gegensatze zu den Pharisäern und Schriftgelehrten) sollet nicht genannt werden Rabbi; denn Einer ist euer Lehrer, ihr Alle aber seid Brüder (d. i. Schüler). Und einen Vater von euch sollet ihr nicht nennen auf Erden d. h. den Lehrertitel Vater (אַב, vgl. Burt. lexic. talm. p. 10.) sollet ihr gegen keinen Menschen brauchen; denn Einer ist euer Vater, der himmlische. Auch sollet ihr nicht genannt werden Anführer; denn euer Anführer ist Einer, Christus." — καθηγητής (nicht zu verwechseln mit κατηχητής, Lehrer) = נָשִׂיא oder das rabbinische

מורה d. i. Anführer, Herr, ein Titel, womit vorzüglich der Hauptvertreter einer Schule bezeichnet wurde. Natürlich ist dieses Verbot des Herrn nicht buchstäblich zu fassen; denn Lehrertitel an sich müssen bleiben, so lange der Lehrerstand fortdauert. Auch nennen die Apostel die Gläubigen häufig „Kinder", was von Seite dieser die Begrüßung ihrer Lehrer als „Väter" nothwendig einleitet. Zunächst will der Herr nur das eitle Jagen und Haschen nach Titeln und Auszeichnungen verbieten; dann aber zugleich auch auf die Einheit und Einzigkeit des Lehramts in seiner Kirche hinweisen. Die Pharisäer strebten darnach als selbstständige Meister in Israel zu gelten, die Väter d. i. die Stifter besonderer Schulen, oder doch die Hauptvertreter solcher Schulen zu sein. Es war somit zuletzt das Sektenthum, was Jesus mit diesen Worten verdammt. In seiner Kirche soll nur Einer der Meister sein, zu welchem Alle brüderlich sich als Jünger verhalten, nur Einer als Vater gelten, als dessen Kinder sich Alle betrachten, nur Einer Führer sein, dem Alle folgen. Dabei kann jedoch die hierarchische Ordnung in der Kirche wohl bestehen; nur sollen nicht Ehrgeiz und Stolz in ihr die Triebfedern sein, sondern je höher Jemand steigt, desto demüthiger und opferwilliger soll er werden. Daher V. 11 f.: „Der Größere aber von euch soll sein euer Diener. Wer aber sich selbst erhöhen wird, wird erniedriget werden, und wer sich selbst erniedrigen wird, wird erhöht werden." Letztern Ausspruch finden wir mehrfach von Jesu wiederholt (Luk. 14, 11. 18, 14.). Er drückt die allgemeine Wahrheit aus, die wir im Leben zu erproben häufig Gelegenheit haben, daß nämlich die äußere Ehre denjenigen flieht, der sie ängstlich sucht, hingegen denjenigen sucht, der vor ihr flieht (vgl. Sprüchw. 29, 23. Job 22, 29. Ezech. 17, 24. Jak. 4, 6. 1 Petr. 5, 5.).

V. 13 ff. Was zuerst die Lesung angeht, so hat die Recepta V. 13.: *οὐαὶ - - εἰσελθεῖν*, und V. 14.: *οὐαὶ ὑμῖν γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι κατεσθίετε τὰς οἰκίας τῶν χηρῶν καὶ προφάσει μακρὰ προσευχόμενοι· διὰ τοῦτο λήψεσθε περισσότερον κρῖμα.* Griesbach, Scholz u. A. dagegen haben nach E. F. G. H. K. al., mehreren Versionen und Vätern, V. 13. u. 14. umgestellt. Lachm., Tischend. u. A. aber haben *οὐαὶ - - κρῖμα* ganz gestrichen, weil dieser Vers in B. D. L. Z. Sinait.,

Minuskeln und Vätern, auch in vielen Handschriften der Vulgata, fehlt und aus Mark. 12, 40. Luk. 20, 47. herübergenommen zu sein scheint. Allein da doch viele Zeugen für die Aechtheit desselben sprechen, und unsere jetzige Vulgata ihn aufgenommen hat, so behalten wir ihn bei. Wir haben dann den acht Seligpreisungen der Bergpredigt (5, 3 ff.) gegenüber hier einen achtfachen Weheruf über die Schriftgelehrten und Pharisäer. Der erste enthält den Vorwurf der geistlichen Zwingherrschaft und lautet: „Wehe aber euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, Heuchler! weil ihr das Himmelreich verschließet vor den Menschen. Ihr selbst nämlich gehet nicht hinein, und lasset auch diejenigen, welche eingehen wollen (einzugehen im Begriffe sind), nicht eingehen.“ Vgl. Luk. 11, 52. Die βασιλεία τῶν οὐρ. d. i. das Messiasreich wird hier dargestellt unter dem Bilde einer Burg oder eines Palastes, dessen Thore bereits weit geöffnet sind, um das davor stehende und harrende Volk einzulassen. Die Pharisäer nun besaßen thatsächlich in Folge ihres Ansehens, ihrer Gelehrsamkeit und ihrer kirchlichen Stellung die Schlüssel zu diesem Palaste. Anstatt aber dem Volke voran in die geöffneten Thore desselben einzutreten, hielten sie durch Hochmuth und Unglauben verblendet nicht nur sich selbst fern, sondern wehrten auch durch Rede und Beispiel das Volk vom Eintritte ab, schlossen somit vor den Augen (ἔμπροσθεν) des Volkes die Thore gleichsam wieder zu.

V. 14. Das zweite Wehe enthält den Vorwurf der Habsucht und Ungerechtigkeit: „Wehe euch Schriftgelehrte und Pharisäer, Heuchler! weil ihr das Vermögen der Wittwen aufzehrt, und zwar indem ihr zum Scheine lange Gebete sprechet. Darum (um dieser Heuchelei willen) werdet ihr ein gar strenges Gericht erfahren.“ Also an die vermögenden und frommen Wittwen machten sich die Pharisäer, und unter dem Vorgeben, daß sie viel für dieselben beteten, ließen sie sich von ihnen bewirthen, bezahlen, zu Erben einsetzen u. s. w. Diese noch dazu mit Heuchelei verbundene Habsucht wird, droht der Herr, dereinst scharf bestraft werden.

V. 15. Drittes Wehe wegen Proselytenmacherei: „Wehe euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, Heuchler! weil ihr das Meer und das Land durchziehet, um einen einzigen Proselyten zu machen; und wenn er's geworden

ist, so machet ihr ihn zu einem Höllenkinde zwiefach mehr als ihr." — Wenn auch der Eifer der Pharisäer in der Proselytenmacherei hier hyperbolisch geschildert ist, so wissen wir doch aus Josephus (Antt. 20, 2. 4.), daß sie wirkliche Missionsreisen machten, um Heiden zum Judenthume zu bekehren. Es gab nun zwei Klassen von Proselyten, nämlich 1) Proselyten des Thors d. i. Heiden, welche nur bis zur Schwelle des Judenthums gelangten, indem sie bloß die Lehre von der Einheit Gottes annahmen und sich nur zur Beobachtung der sieben noachischen Gebote verbindlich machten, bei Josephus (Antt. 14, 7. 2.) und in der Apostelg. *σεβόμενοι* (scil. *τὸν θεόν*) genannt (vgl. Apstg. 13, 50. 16, 14. 17, 4. u. a. St.). 2) Proselyten der Gerechtigkeit d. i. Heiden, die durch Uebernahme der Beschneidung vollständig in das Judenthum eintraten und sich zur Beobachtung des ganzen mosaischen Gesetzes verpflichteten. Die erste und größte Gefahr für alle Proselyten und Convertiten ist, wie die tägliche Erfahrung lehrt, geistlicher Hochmuth. Sie ergreifen die Grundsätze und Uebungen der neuen Religion, zu welcher sie sich bekennen, nicht bloß mit glühendem Eifer, sondern haben, wenn sie nicht vorsichtig geleitet werden, fortwährend die Neigung, dieselben in's Extrem zu treiben, und setzen so ihr Seelenheil in große Gefahr. So ging es auch damals. Die Heiden, in das Parteitreiben des Pharisäismus aufgenommen, übertrafen ihre Lehrer und Meister bald um's Doppelte in dem religiösen Fanatismus, in der Heuchelei, im geistlichen Hochmuthe und überhaupt in allen Fehlern, die diese Sekte an sich trug, und waren so zwiefach verstockt für das Heil in Christo.

V. 16 ff. Das vierte Wehe bezieht sich auf die laxe Casuistik der Pharisäer in Betreff des Eides: „Wehe euch, blinde Führer! die ihr saget: Wenn Jemand geschworen hat bei dem Tempel, so ist es (nämlich: das Schwören) nichts." — *ὃς ἂν ὀμόσῃ* ist Nominat. absol. (vgl. 7, 24.). Zu *ἐν τῷ ναῷ* ist zu vergleichen das in der Mischna häufig vorkommende דמעון הזה, *per habitaculum hoc.* — „Wenn aber Jemand geschworen hat bei dem Golde (d. i. beim Goldschmucke, Goldgefäßen, vielleicht auch beim Golde im Schatze) des Tempels, so ist er verpflichtet", nämlich den Eid zu halten. Zwar ist sonst kein Beispiel eines solchen Eides bekannt; indeß ist es leicht denkbar, daß pharisäische Habsucht den Schwur beim

Tempelschatze so wie beim Opfer (V. 18.) bevorzugte; die *φιλάργυροι* achteten den Schwur beim Mammon, ihrem Götzen, für den kräftigsten (Olshaus.). „Isti totam religionem trahebant ad quaestum, ut traherent homines ad offerendum", sagt der h. Thomas. — V. 17.: „Thoren und Blinde! was ist denn größer (und somit als Verpflichtungsgrund des Eides bindender, vgl. 5, 34.), das Gold oder der Tempel, welcher das Gold heiligt?" — Ohne Zweifel ist der Heiligende, Weihende größer als das, was durch ihn geheiligt und geweiht wird (vgl. Hebr. 7, 7.). Das Gold nun, welches geopfert wurde, nahm der Tempel, welcher hier personificirt wird, als Eigenthum an sich; er enthob es somit dem profanen Gebrauche und zog es in seinen heiligen Bereich, so daß die Heiligkeit des Tempels auf das Gold überströmte. Die Lesart schwankt zwischen *ἁγιάζων* (Vulg.: *quod sanctificat*) und *ἁγιάσας*. Bei der erstern Lesart wird das heiligende Verhältniß als ein vom Tempel fortwährend auf das Gold übergehendes, bei der andern als ein einmal übergegangenes gedacht. — V. 18 f. Ein zweiter ganz analoger Fall, hergenommen von Altar und Opfer: „Wenn Jemand geschworen hat bei dem Altare, so ist es nichts; wenn Jemand aber geschworen hat bei der Gabe auf demselben, so ist er verpflichtet. Blinde! was ist denn größer, die Gabe oder der Altar, der die Gabe heiligt?" — Die Recepta hat V. 19. *μωροὶ καὶ τυφλοί;* Tischendorf aber hat mit Recht nach D. L. Z. al., Vulgata das *μωροὶ καί* getilgt. — V. 20. enthält eine Folgerung aus V. 19.: „Wer demnach (weil nämlich der Altar dem Opfer die Weihe ertheilt) bei dem Altare schwört, schwört bei ihm und bei Allem, was auf demselben ist." — Dann V. 21 f. führt der Herr noch zwei andere Arten von Eiden an, um wie 5, 34. zu zeigen, daß die Betheuerungen beim Tempel, Himmel u. s. w. zuletzt auf Gott gehen und somit ebenso wie die Schwüre bei Gott verpflichten: „Und wer schwört bei dem Tempel, schwört bei ihm und bei dem, der ihn als seinen Wohnsitz angenommen; und wer schwört bei dem Himmel, schwört bei dem Throne Gottes und bei dem, der darauf sitzt."

V. 23 f. Ein fünfter Weheruf ergeht über die Pharisäer wegen ihrer Scrupulösität in unwichtigen und Laxität in wichtigen Dingen: „Wehe euch Schriftgelehrte und Pha-

risäer, Heuchler! weil ihr verzehntet die Minze und den Dill und den Kümmel und fallen gelassen habet das Wichtigere (d. i. die wichtigern Bestandtheile) des Gesetzes, die Gerechtigkeit (im Entscheiden über Recht und Unrecht = מִשְׁפָּט, Ps. 33, 5.) und das Erbarmen und die Treue. Dieses (nämlich τὰ βαρύτερα) müßte man thun und Jenes (nämlich τὸ ἀποδεκατοῦν) nicht unterlassen." — Die gesetzlichen Zehntvorschriften (3 Mos. 27, 30. 4 Mos. 18, 21. 5 Mos. 12, 6 f. 14, 22—27.) erstreckten sich nur auf die Feld- und Baumfrüchte und auf die Heerden. Die Pharisäer dehnten aber die Zehntpflicht auch auf die Garten- und Gemüsefrüchte aus, und sie wurde späterhin allgemeine Norm. Daher will der Herr dieselbe nicht völlig aufgehoben wissen; nur soll sie als das Untergeordnete und minder Wichtige der Hauptsache, der treuen Erfüllung der Gerechtigkeits- und Liebespflichten gegen den Mitmenschen, nachstehen. Das μὴ ἀφεῖναι (Infinit. Aor. 2.) ist weniger als das positive ποιῆσαι. Ueber ἔδει s. zu 18, 33. — V. 24.: „Blinde Führer! die ihr durchseihet die Mücke, das Kameel aber hinabtrinkt." Die Juden seiheten den Wein durch, um nicht etwa ein unreines Thierchen durchzuschlucken (Buxt. Lex. talmud. p. 516.). Das τὴν δὲ κάμηλον καταπ. ist natürlich sprüchwörtlich zu fassen (vgl. 19, 24.), und der Heiland will sagen: In den kleinsten Kleinigkeiten seid ihr ängstlich genau; in wichtigen Stücken aber habet ihr ein laxes Gewissen.

V. 25 ff. Ein sechstes und siebentes Wehe spricht der Heiland über die Hierarchen aus wegen ihrer äußern Schein- und Werkheiligkeit bei innerer Fäulniß und sittlicher Verdorbenheit: „Wehe euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, Heuchler! weil ihr reiniget das Aeußere des Bechers und der Schüssel, inwendig aber sind sie (der Becher und die Schüssel) voll aus Raub und Unenthaltsamkeit." Statt γέμουσι hat unsere Vulgata die zweite Person: *pleni estis* (die besten Handschriften haben *pleni sunt*). Nach ihr ist also der Gegensatz zu denken zwischen dem blanken Gefäße und dem unsaubern Innern desjenigen, der daraus isset und trinket. — Das Verb. γέμειν wird gewöhnlich, wie überhaupt die Wörter des Vollseins, Erfüllens, mit dem bloßen Genitiv construirt

(vgl. Luk. 11, 39.); hier steht aber nach der verbürgtesten Lesart ἐξ ἁρπαγῆς κ. ἀκρασίας. Es macht im Gedanken einen kleinen Unterschied: „sie sind voll Raubes und Unenthaltsamkeit" und: „sie sind gefüllt aus Raube und Unenthaltsamkeit", d. i. sie haben einen Inhalt, der aus Raub und Unenthaltsamkeit entstanden ist, Ungerechtigkeit und Unmäßigkeit haben ihnen ihre Becher und Schüssel gefüllt. Statt ἀκρασίας (spätere Form für ἀκρατείας, *intemperantiae)*, welches nur noch 1 Kor. 7, 5. vorkommt, lesen Einige ἀδικίας, Andere πλεονεξίας, noch Andere ἀκαθαρσίας. — V. 26.: „Blinder Pharisäer! reinige zuerst das Innere des Bechers (d. h. entferne aus deinem Becher Jegliches, woran der Schmutz des Raubes und der Unenthaltsamkeit haftet), damit auch das Aeußere desselben (nicht bloß durch dein Putzen rein erscheine, sondern wirklich) rein werde." Der Nachdruck liegt auf γένηται, welches daher auch vorangestellt ist, und welches den Gegensatz bildet zum bloßen äußern Scheine. Der Heiland will hiermit die äußere Reinigkeit nicht für entbehrlich erklären, sondern nur sagen, daß die wahre Reinigkeit erst durch die Reinheit des Inhaltes eintrete (Meyer). Die Recepta liest hinter ποτηρίου noch καὶ τῆς παροψίδος, und dann gleich αὐτῶν statt αὐτοῦ. Ebenso auch die Vulgata. Allein da das καὶ τῆς παροψίδος in D. 1. 209. und bei einigen Vätern fehlt, so ist es wohl als Zusatz aus V. 25. und αὐτῶν als grammatische Emendation zu betrachten. — V. 27 f.: „Wehe euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, Heuchler! weil ihr gleichet übertünchten Gräbern, welche von Außen zwar anmuthig erscheinen, von Innen aber voll sind von Todtengebeinen und jeglicher Unreinigkeit. So erscheinet auch ihr von Außen den Menschen als Gerechte, von Innen aber seid ihr voll Heuchelei und Unsittlichkeit." Um diesen Vergleich zu verstehen, beachte man, daß nach rabbinischer Vorschrift, die auf Ezech. 39, 15. sich stützte, die Gräber der Verstorbenen jährlich am 15. Adar d. i. vier Wochen vor Ostern mit Kalktünche (κονία) geweißt werden mußten, sowohl des Schmuckes wegen als auch damit die Vorübergehenden, besonders die Festpilger, sie schon von Ferne erkännten und durch die Berührung derselben sich nicht verunreinigten (vgl. 4 Mos. 19, 16.) und so von der Theilnahme am Passah ausschlössen. Die Schärfe dieses Ver-

gleichs leuchtet ein. Also auch vor den Schriftgelehrten und Pharisäern hat man sich sorgfältig zu hüten, jede Berührung mit ihnen verunreinigt!

V. 29 ff. Achtes und letztes Wehe über die Schriftgelehrten und Pharisäer, weil sie an der Blutschuld ihrer Väter Theil nehmen und das Maaß derselben voll machen: „Wehe euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, Heuchler! weil ihr bauet die Gräber der Propheten und schmücket die Denkmäler der Gerechten und sprechet: Wenn wir gewesen wären (gelebt hätten) in den Tagen unserer Väter, so würden wir nicht gewesen sein ihre Genossen am Blute der Propheten." Das Imperfekt. ἤμεθα (spätere und seltnere Form statt ἦμεν) als Aorist (vgl. Joh. 11, 32.). — V. 31.: „Sonach (da ihr saget: „unserer Väter") bezeuget ihr euch selbst (ἑαυτοῖς ist Dat. incommodi: „wider euch selbst", vgl. Röm. 13, 2.), daß ihr Söhne seid derjenigen, welche die Propheten gemordet haben." — Jerusalem war und ist noch mit Grabstätten der alttestamentlichen Propheten, Heiligen und Märtyrer umgeben. Vgl. Ritter Erdk. XVI. I. S. 474. Tobler Topogr. von Jerus. II. S. 227 ff. Die Pharisäer zeigten nun großen Eifer für die Erhaltung und Verschönerung dieser Monumente der Vorzeit, nicht aus innerer Pietät gegen die großen Männer ihres Volkes, sondern um damit zu prunken und selbst als Heilige zu gelten. Da also diesem Eifer nur niedere Heuchelei zu Grunde lag, so sprach sich darin stillschweigend eine Anklage gegen ihre Vorväter aus, die dann in ihren heuchlerischen Worten: „Wenn wir gelebt hätten in den Tagen unserer Väter u. s. w." einen bestimmten Ausdruck fand. Jesus faßte sie nun beim Worte, nimmt aber τῶν πατέρων ἡμῶν, womit die Pharisäer ihre leibliche Abstammung meinten, im prägnanten Sinne von der leiblichen und geistigen Verwandtschaft mit ihren Vätern und sagt nicht ohne eine gewisse Bitterkeit: „Wenn ihr so von euren Vätern redet, so bekennet ihr damit selbst, daß ihr Söhne der Prophetenmörder seid, Söhne, die den Vätern an Gesinnung und That nicht ungleich sind. Ja euer Verhalten gegen meine Apostel (V. 34.) wird beweisen, daß ihr wirklich adeliges Vollblut von jener Sippe seid, und eure Väter noch weit übertreffet." Daher V. 32. die ironische Aufforderung: „Und ihr — machet voll das Maaß

eurer Väter!“ d. h. wohlan! thuet nur, was euch eure Väter noch zu thun übrig ließen, machet voll ihr Sündenmaaß dadurch, daß ihr euren Heiland und seine Boten mordet. Vgl. Joh. 13, 27. (Offenb. 22, 11.). — Und nun folgt V. 33. die ernste Drohung: „Schlangen, Natternbrut! wie sollet ihr entfliehen dem Gerichte der Hölle!“ — φύγητε ist Conjunct. *deliberat.*, κρίσις τῆς γεέννης der Urtheilsspruch, der zur Gehenna verdammt.

V. 34 ff.: „Deßhalb, siehe! sende ich zu euch Propheten und Weise und Schriftgelehrte, und werdet ihr aus ihnen morden und kreuzigen, und werdet ihr aus ihnen geißeln in euren Synagogen und verfolgen von Stadt zu Stadt, damit über euch komme alles gerechte Blut, welches vergossen wird auf der Erde von dem Blute Abel's des Gerechten bis auf das Blut Zacharias', des Sohnes des Barachias, den ihr gemordet habet zwischen dem Tempel und dem Altare.“ Bei Luk. 11, 49. werden diese Worte also eingeführt: διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν· Ἀποστελῶ κ. τ. λ. Man hat daraus geschlossen, Jesus führe hier eine alte Prophetie ein, und ein ἔφη ὁ θεός ergänzen wollen; aber mit Unrecht. S. zu Luk. a. a. O. — Richtig bemerkt Meyer, daß das διὰ τοῦτο wesentlich dasselbe in sich fassen müsse, was V. 35. mit ὅπως ἔλθῃ ἐφ' ὑμᾶς κ. τ. λ. gesagt ist: „Deßhalb, damit ihr der höllischen Verdammniß nicht entgehet (V. 33.), sende ich zu euch - - und werdet ihr tödten u. s. w.“ Was von unserm Standpunkte aus betrachtet in dem Verhältnisse von Ursache und Folge steht, faßt unser Heiland hier als beabsichtigte Wirkung des göttlichen Rathschlusses auf. Wir würden sagen: Weil ihr die Propheten u. s. w. tödtet, darum sollet ihr dem Gerichte nicht entgehen. Er sagt aber umgekehrt: Weil ihr dem Gerichte nicht entgehen sollet, darum sende ich zu euch - - und werdet ihr tödten u. s. w. Nach der biblischen Teleologie ist der Erfolg als von Gott bezweckt anzusehen (vgl. 13, 11 ff. Luk. 8, 10. u. a. St.). Daß damit aber die Freiheit der menschlichen Handlungen nicht beeinträchtigt und Gott nicht zum Urheber des Bösen gemacht, somit der gräulichen Reprobationslehre Calvin's kein Vorschub geleistet wird, versteht sich von selbst. Vgl. zu Röm. 9, 17 ff. — Das ἰδοὺ ἐγώ spricht Jesus im le-

bendig erregten Gefühle seiner messianischen Würde. Er bezeichnet dann, um verstanden zu werden, den Apostolat seiner Kirche mit dem Namen der Lehrer des alten Bundes, der außerordentlichen (προφήτας) wie der ordentlichen (σοφούς, γραμματεῖς) Träger des göttlichen Wortes (vgl. Eph. 4, 11.). — Wir lesen nach überwiegenden Zeugen καὶ ἐξ αὐτῶν ἀποκτενεῖτε κ. τ. λ. Dann ist dieses noch abhängig von διὰ τοῦτο, somit hinter γραμματεῖς ein bloßes Komma zu setzen. Anders Tischend., der καί gestrichen hat. Das bloße ἐξ αὐτῶν ist nachdrücklicher als wenn τινας dabei stände: „und aus ihrem Kreise werdet ihr morden u. s. w.", so daß die Handlungen absolut gedacht sind (Meyer). Zu den prophetischen Worten: ἀποκτενεῖτε - - εἰς πόλιν, liefern die Apostelgeschichte und die Kirchengeschichte der ersten drei Jahrhunderte viele Belege. Häufig waren es grade die pharisäisch gesinnten Juden, welche die heidnischen Behörden oder den Pöbel der großen Städte zu Angriffen gegen die Christen reizten. — V. 35. Indem der Herr sagt: ἐφ' ὑμᾶς, betrachtet er die Pharisäer und Schriftgelehrten als die Repräsentanten des ganzen Volkes, die daher auch für dasselbe verantwortlich sind und für die Sünden desselben büßen müssen. Und indem er gleich sagt: ὃν ἐφονεύσατε, drückt er die solidarische Gemeinschaft aus, in welcher rücksichtlich der Frevel der Juden das Einst mit dem Jetzt, die Söhne mit den Vätern verknüpft sind (vgl. V. 36.). — πᾶν αἷμα δικ. d. h. die Strafe für alle Vergießung schuldlosen Blutes (vgl. Jon. 1, 14. Joel 3, 19. Matth. 27, 25.). Das Präsens ἐκχυνόμενον vergegenwärtigt; Jesus sieht gleichsam das Blut noch fließen. — Große Schwierigkeit haben von jeher die Worte ἕως τοῦ αἵμ. Ζαχαρίου υἱοῦ Βαραχίου gemacht. In dem Berichte bei Luk. 11, 51. fehlen die Worte υἱοῦ Βαραχίου, und darnach kann es keinem Zweifel unterliegen, daß der Herr das 2 Chron. 24, 20 ff. berichtete Faktum im Auge habe. Dort wird nämlich erzählt, daß der von Gott erleuchtete Prophet und fromme Priester Zacharias, Sohn des Jojada, auf Befehl des Königs Joas „im Vorhofe des Hauses des Herrn" gesteinigt und mit den Worten: „Jehova wird es sehen und rächen", gestorben sei. Dieser Mord ist nach der Reihe des alttestamentlichen Kanons, von welcher mit der Erwähnung Abels (1 Mos. 4, 8.) ausgegangen wird, der letzte Prophetenmord (denn auch Abel wurde ebenso wie

Abraham [vgl. 1 Mos. 20, 7.] zu den Propheten im weitern Sinne gerechnet), obwohl chronologisch die Ermordung des Uria (Jerem. 26, 23.) noch jünger ist. Die Würde des Gemordeten als Propheten und Priesters in Israel, der Ort, an welchem er gesteinigt ward, nämlich an heiliger Stätte, im Vorhofe der Priester zwischen dem Brandopfer-Altare und der Pforte des Tempels, dann die Zeit der Missethat (sie geschah der Ueberlieferung nach am Sabbath, am Versöhnungsfeste), endlich die vielleicht damals schon umlaufende Sage (s. Sepp, Leben Christi III. S. 305.): wie zuerst das Blut Abels um Rache zum Himmel geschrieen, so sei das Blut des Zacharias im Estriche des Vorhofes immer wieder aufgewallt bis mehr als zwei Jahrhunderte später nach der Erstürmung der Stadt Nabuzardan, der Feldoberste Nabuchodonosors (Jerem. 39, 9.), die grauenvolle Rachemahnung durch Blut von Priestern, Aeltesten und Kindern erfüllt und gestillt habe, — Alles dieses zusammengenommen war ganz geeignet, die Ermordung des Zacharias als die Spitze aller Frevel des Volkes sprüchwörtlich zu machen. Und da die Worte des sterbenden Propheten: יֵרֶא יְהוָה וְיִדְרֹשׁ, im letzten Buche des jüdischen Kanons ganz von selbst an die Worte, welche Jehova im ersten Buch der heiligen Schriften (1 Mos. 4, 10.) zu Kain, dem Brudermörder, sprach: קוֹל דְּמֵי אָחִיךָ צֹעֲקִים אֵלַי מִן־הָאֲדָמָה, erinnerten, so war es ganz natürlich, daß man die Ermordung Abels als den Anfang, die Ermordung des Zacharias als den Abschluß der langen Reihe ähnlicher Frevel setzte. Allein da dieser Zacharias 2 Chron. 24, 20. ausdrücklich ein Sohn des Jojada genannt wird, so entsteht die Frage: woher hier der Zusatz *υἱοῦ Βαραχίου?* — Neuere protestantische Ausleger (Meyer, de Wette u. A.) und unter den katholischen auch Schegg nehmen kurzweg an, daß hier eine Irrung in der Angabe des väterlichen Namens stattfinde. Wahrscheinlich habe Jesus den väterlichen Namen gar nicht genannt (vgl. Luk. 11, 51.); dieser sei aber aus dem Munde der urevangelischen Ueberlieferung hineingekommen, und zwar irrig, durch Verwechselung mit dem bekannten Propheten Zacharias, dessen Vater Barachias hieß (vgl. Zach. 1, 1.). Andere nehmen eine Doppelnamigkeit des Vaters des hier genannten Zacharias an und meinen, jener habe sowohl Barachias als Jojadas ge-

heißen. So schon ein alter Scholiast: *Ζαχαρίαν δὲ τὸν Ἰωδάε λέγει· διώνυμος γὰρ ἦν*, und unter den Neuern Arnoldi, Reischl u. A. Für den Vater des Täufers halten unsern Zacharias nach dem Vorgange des Origenes die meisten griechischen Ausleger, Basilius, Greg. v. Nyssa, Theophylakt, Euthym. u. A. (s. Protoevang. Jacobi 23.). Aber schon Hieronymus bemerkt hierüber: „Alii Zachariam, patrem Joannis intelligi volunt, *ex quibusdam apocryphorum somniis* approbantes, quod propterea occisus sit, quia Salvatoris praedicarit adventum. Hoc, quia de scripturis non habet auctoritatem, *eadem facilitate contemnitur, qua probatur.*" Noch Andere sind der Ansicht, an unserer Stelle werde der Vater, 2 Chron. 24, 20. aber der Großvater des Zacharias oder umgekehrt, genannt. Schon Chrysostomus kennt mehrere dieser verschiedenen Meinungen: *τίς ἐστιν ὁ Ζαχαρίας οὗτος; οἱ μὲν τὸν Ἰωάννου πατέρα φασίν, οἱ δὲ τὸν προφήτην, οἱ δὲ ἕτερόν τινα ἱερέα, ὅν καὶ Ἰωδάε φησὶν ἡ γραφή.* In neuerer Zeit hat sich besonders durch Hug (Einl. II. S. 10 f.) die Ansicht geltend zu machen gesucht, wornach Jesus hier den Zacharias gemeint hat, dessen Tod Flav. Josephus (Bell. jud. 4, 6, 4.) also berichtet: „Die Zeloten waren gegen Zacharias, den Sohn Baruch's (*υἱὸν τοῦ Βαρούχου*, oder nach einer andern Lesart *υἱὸν τοῦ Βαρισχαίου*) aufgebracht, und beschlossen ihn zu tödten. Denn es reizte sie, daß er ein heftiger Feind des Schlechten, ein Freund des Rechtschaffenen und dazu sehr reich war. - - Zwei der verwegensten ergriffen und tödteten ihn mitten im Tempel (*ἐν μέσῳ τῷ ἱερῷ*)." Da diese ruchlose That aber erst im Jahre 66 n. Chr. verübt wurde, so meint Hug, Jesus habe sich prophetisch im Futurum ausgedrückt, Matthäus aber habe, da der Mord zur Zeit der Abfassung des Evangeliums schon vergangen gewesen, das Präteritum substituirt. Allein abgesehen davon, daß eine Hindeutung auf ein derartiges specielles historisches Faktum dem Wesen der neutestamentlichen Prophetie unangemessen erscheint, so wäre (wie Meyer richtig bemerkt) die behauptete Umsetzung des Futurums in den Aorist ein so auffallendes Absurdum, daß sie dem Matthäus zuzutrauen entschieden gegen seinen sonstigen schriftstellerischen Charakter streitet. Nach dem ganzen Zusammenhange der Strafrede muß der Zacharias, von welchem Jesus spricht, eine Person der Vergangenheit, und zwar eine den Juden aus der

Geschichte ihres Volkes sehr wohl bekannte Person gewesen sein. Denn sonst würde die Rede auf die Zuhörer keinen Eindruck gemacht haben und ihr alle Zweckmäßigkeit abgesprochen werden müssen. Da nun alle diese Erklärungsversuche theils willkürlich theils zu gesucht sind, so müssen wir einen andern Weg einschlagen. Auf die richtige Spur leitet uns Hieronymus. Dieser berichtet nämlich, in dem Evangelium der Nazaräer d. h. in der hebräischen Urschrift des Matthäus (s. Einleit. S. 30 f.), habe nicht gestanden „Sohn des Barachias", sondern „Sohn des Jojada": „in evangelio, quo utuntur Nazareni pro filio Barachiae *filium Jojadae* reperimus scriptum." Wir haben also die Rede Jesu, wie sie ursprünglich lautete, von der griechischen Uebersetzung derselben zu unterscheiden. Ursprünglich sagte Jesus: „Bis zum Blute Zacharias', Sohnes des Jojada", und hatte dabei den Zacharias im Auge, von welchem 2 Chron. 24, 20 ff. die Rede ist. Der griechische Uebersetzer des Matthäus veränderte aber das בֶּן־יְהוֹיָדָע in *υἱοῦ Βαραχίου*, um damit auf einen Frevel hinzuweisen, der noch ganz vor Kurzem verübt war, und von welchem auch Flav. Josephus in der oben angeführten Stelle berichtet. Er vertauschte also das erste und letzte Beispiel von unschuldig vergossenem Blute im alttestamentlichen Kanon, das Beispiel Abels und Zacharias', des Sohnes Jojada's, mit dem ersten und letzten Beispiele der heiligen Geschichte überhaupt, mit dem Beispiele Abels und Zacharias', des Sohnes Barachias', der nicht gar lange vor der Zerstörung des Tempels von den Zeloten ermordet wurde. Und er konnte dieß um so eher, da das Schicksal des Sohnes Barachias' so große Aehnlichkeit mit dem Schicksale des Sohnes Jojada's hat, beide Thatsachen so auffallend, selbst in den Nebenumständen zusammenstimmen, daß sie im Wesentlichen und in Bezug auf die höhere Realität, die in ihnen ausgedrückt ist, Eins sind. Der griechische Matthäus, der das eben Geschehene an die Stelle eines alten, dem neuen aber völlig gleichen Ereignisses setzt, hat dadurch die Rede Jesu im Wesentlichen nicht verändert, wohl aber hat er ihren Eindruck für seine ersten Leser dadurch erhöht und verschärft. *) — Die Ermordung Zacharias', des Sohnes Jojada's,

*) Hiernach kann also unser griechischer Matthäus nicht vor dem Jahre 66 oder 67 n. Chr. entstanden sein (s. Einleit. S. 33.).

geschah nach 2 Chron. 1. 1. בַּחֲצַר בֵּית יְהוָה, LXX: *ἐν αὐλῇ οἴκου κυρίου;* Zacharias, der Sohn Barachias', wurde nach Josephus ermordet *ἐν μέσῳ τῷ ἱερῷ* d. i. mitten im geheiligten Tempelraume (*τὸ ἱερόν* wohl zu unterscheiden von *ὁ ναός*). Unser Matthäus bestimmt aber den Ort genauer durch *μεταξὺ τοῦ ναοῦ κ. τοῦ θυσιαστηρίου*, um das Frevelhafte der That, die an so heiliger Stätte geschah, mehr hervorzuheben. Der Brandopfer-Altar stand nach Joseph. (Antt. 8, 4, 1.) im Vorhofe der Priester vor dem eigentlichen Tempelgebäude (*ναός*), der Pforte grade gegenüber, so daß, wenn diese geöffnet war, man von Außen her auf den Altar sehen konnte. — V. 36. Wiederholte, nachdrückliche Einschärfung: „Wahrlich sage ich euch, kommen (nicht ausbleiben) wird alles dieses über diese Generation" (vgl. 11, 16.). — *πάντα ταῦτα* (Recepta: *ταῦτα πάντα*) nach dem Zusammenhange: alle diese Blutvergießungen d. i. die Strafe dafür.

V. 37 ff. Jesus schließt seine bisherige strenge Strafrede mit einer wehmüthigen Anrede an Jerusalem, die seine Liebe verschmäht hat, und deren trauriges Loos er voraussieht. Jerusalem aber, der Mittelpunkt der alttestamentlichen Theokratie und des religiösen Kultus, wird hier als die Repräsentantin des ganzen jüdischen Volkes und Landes betrachtet. „Jerusalem, Jerusalem! die da tödtet die Propheten und steiniget diejenigen, welche zu ihr gesandt sind —, wie oft wollte ich deine Kinder versammeln, wie eine Henne ihre Küchlein (*νοσσίον = νεόσσιον*) unter ihre Flügel versammelt, und ihr habet nicht gewollt!" — Nach der Anrede *Ἱερουσαλήμ Ἱερ.* geht mit *ἡ ἀποκτείνουσα - - πρὸς αὐτήν* die Rede in die dritte Person über, kehrt dann in *ποσάκις - - τέκνα σου* zur Anredeform zurück, und wendet sich zuletzt in dem Plural *ἠθελήσατε* an die Einwohner von Jerusalem und in ihnen an die Juden überhaupt. Es ist nämlich nach E. F. G. al. mit Lachm. und Tischend. zu lesen *ἀπεσταλμένους πρὸς αὐτήν* und nicht *πρὸς αὐτήν* (statt *σεαυτήν*). Die Lesart *πρός σε* ist nur durch D. und einige Minuskeln, Itala und Vulg. bezeugt und gibt sich als Correktur zu erkennen, um die Anredeform durchgängig beizubehalten. Vulg.: *quae occidis prophetas et lapidas eos, qui ad te missi sunt.* Luk. 13, 34.

hat dieselben Worte, aber in einem andern geschichtlichen Zusammenhange. — Die Participia Präs. ἡ ἀποκτείνουσα, λιθοβολοῦσα bezeichnen das ständige Verhalten: Die Mörderin der Propheten und Steinigerin der Gottesgesandten (Meyer). Das ποσάκις ἠθέλησα ἐπισ. spricht Jesus von seinem höhern Standpunkte als König und Führer Israels von Anbeginn. Jeder Prophet, der in Israel auftrat, jedes mahnende Wort, welches an dasselbe erging, jedes erschütternde und errettende Ereigniß während der Jahrhunderte seiner Geschichte war eine Gnadenthat des barmherzigen Erlösers, lange bevor er selbst kam. Und als er nun „in der Gestalt des Knechtes" erschien, machte er Israel allein zum Schauplatze seiner liebevollen und wunderbaren Wirksamkeit. Aber Alles umsonst; Israel verstieß nicht bloß seinen Heiland, sondern tödtete ihn. Daher droht Jesus V. 38. dem Volke als Strafe die Entziehung seines bisherigen Schutzes, die dann in die völlige Zerstörung der Stadt und des Volkes durch die Römer auslief: „Siehe! überlassen wird euch euer Haus" d. h. die Zeit, wo ich eure Stadt und euer Land unter meiner Führung und Obhut gehabt, ist jetzt vorüber! ich ziehe nun meine schirmende Hand von euch zurück! — Unter οἶκος ὑμῶν können wir nach dem Contexte zunächst nichts anders verstehen als Jerusalem, welches der Herr eben angeredet; im weitern Sinne ist aber darunter, wie V. 37., das ganze jüdische Volk und Land, dessen theokratischer Mittelpunkt Jerusalem war, gemeint. Vgl. Ps. 69, 25. Die ältern Ausleger (Hieronym., Theophyl., Euthym. Zig.), welche den Ausdruck bloß von dem Tempel allein verstehen wollen, fassen ihn zu enge. — Das ἔρημος, *deserta*, welches die gedruckte Vulgata, die Recepta und Tischend. hier und auch bei Luk. 13, 35. lesen, fehlt in B. L. al. und ist wahrscheinlich exegetischer Zusatz; es gibt den Erfolg an, den die Entziehung des Schutzes Christi haben wird: verödet, gleichsam als Ruine, da der wahre Geist der Theokratie daraus entweicht. — V. 39. Begründung des vorhergehenden ἀφίεται ὑμῖν κ. τ. λ.: „Denn ich sage euch, nicht sollet ihr mich sehen von jetzt an, bis ihr sagen werdet: „„Gesegnet sei, der da kommt im Namen des Herrn."" Mit diesen Worten nimmt der Herr Abschied von seinem Volke. Er wird jetzt dem Volke seine sichtbare Gegenwart entziehen, seine bisher schützende und leitende Hand von

Israel abwenden und dasselbe seine eigenen, selbstgemachten Wege wandeln lassen. Aber es wird eine Zeit kommen, wo Israel seinen Herrn wiedersieht, die Zeit der Parusie Christi; da wird es ihm entgegenjubeln mit dem messianischen Bekenntnisse: „Gesegnet sei u. s. w." So enthalten also diese tragischen Worte einen herrlichen Keim der Hoffnung: Israel als Volk wird sich dereinst zu seinem Heilande bekehren. S. zu Röm. 11., vgl. Offenb. 11. Ueber *εὐλογημένος κ. τ. λ.* s. zu 21, 9.

§. 22. Weissagung Jesu über Jerusalems Untergang, seine Wiederkunft und das letzte Gericht.

24, 1 — 25, 46.

Der Heiland beschließt sein Lehramt im Kreise seiner Jünger mit einer großartigen prophetischen Rede über die letzten Dinge Jerusalems und der Welt überhaupt, um dann sofort (Matth. 26, 1 ff.) seine eigentliche hohepriesterliche Funktion anzutreten. Unser Evangelist referirt diese Rede am vollständigsten, Mark. 13, 1—37. und Luk. 21, 5—38. geben sie nur im Auszuge; bei Johannes fehlt sie ganz, obgleich dieser Evangelist doch sonst von der Parusie Christi und dem Gerichte häufig spricht (vgl. Joh. 5, 21 ff. 8, 15 f., 9, 39., 12, 47 ff., 14, 18.). Ueber diesen letzten Umstand bemerkt treffend Kistemaker (nach Chrysostomus): „Der göttlichen Vorsehung hat es gefallen, die Weissagung über Jerusalem von den drei Evangelisten, die vor der Zeit ihrer Erfüllung schrieben, aufzeichnen zu lassen, nicht von Johannes, der nach dieser Zeit schrieb, damit der Unglaube nicht etwa sagen dürfe, Johannes habe dem Ereigniß, das er kannte, die Weissagung angepaßt und aus seinem Evangelium sei demnächst Vieles in die der andern aufgenommen und eingeschaltet worden."

V. 1 ff. Zunächst gibt Matthäus die Veranlassung zu der folgenden Rede des Herrn an: „Und Jesus ging hinaus und fort vom Tempel; und es traten seine Jünger hinzu, ihm die Bauwerke des Tempels zu zeigen", d. i. ihn auf die Pracht derselben aufmerksam zu machen. — *ἐξελθών* scil. *ἐκ τοῦ ἱεροῦ*, s. 21, 23. Das *ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ* ist nicht mit Einigen zu *ἐξελθών* zu ziehen, sondern gehört zu *ἐπορεύετο*. Unter *τὰς οἰκοδομὰς τοῦ ἱεροῦ* sind die sämmtlichen

Gebäude des Tempelplatzes zu verstehen, deren Complex mit dem *ναός* und den Hallen und Höfen das *ἱερόν* ausmachte. Die außerordentliche Pracht des Tempels, wie ihn der Umbau des Herodes hergestellt, weiß auch Flav. Josephus nicht genug zu rühmen. Das mit Goldblech gedeckte Hauptgebäude leuchtete bei Sonnenaufgang, als stände es im Feuer; vom weißesten Marmor erbaut glich es von Weitem einem Schneeberge. S. Joseph. Bell. Jud. 5, 5, 6. Die Jünger wurden veranlaßt, ihren Meister auf die Tempelgebäude hinzuweisen, durch den Ausspruch 23, 38. Jene Verkündigung meinte zwar nicht den Tempel ausschließlich, schloß aber doch das Geschick desselben mit ein. Dieß war den Jüngern nicht entgangen, und deßhalb bewog sie der Anblick der prächtigen heiligen Bauten, Jesum zu einer nähern Erklärung zu veranlassen, die er dann auch sofort V. 2. gibt: „Er antwortete und sprach zu ihnen: Nicht sehet ihr dieses Alles!" Die Vulg. hat: *videtis haec omnia;* sie hat also gelesen: *βλέπετε ταῦτα πάντα.* So können diese Worte füglich nur als Frage genommen werden: „Sehet ihr dieses Alles?" d. h., indem *βλέπετε* mit Nachdruck gesagt ist, bewundert ihr alle diese Pracht? womit dann das Folgende einen Gegensatz macht. Allein überwiegende Zeugen haben *οὐ* vor *βλέπετε*, und das Fehlen der Negation in D. L. X., Minusk., Ital., Vulg. und bei mehreren Vätern ist als eine Emendation wegen des Sinnes nach Mark. 13, 2. anzusehen. Nehmen wir nun diese Worte wiederum als Frage: „Sehet ihr nicht dieses Alles?" so ergibt sich derselbe Sinn, als wenn die Negation fehlt. So schon Chrysostomus: *οὐ βλέπετε ταῦτα πάντα, καὶ θαυμάζετε καὶ ἐκπλήττεσθε;* der also ebenfalls *βλέπειν* im Sinne von *θαυμάζειν* nimmt. Allein natürlicher ist es mit Meyer *βλέπειν* in seiner gewöhnlichen Bedeutung festzuhalten und die Worte als Aussage zu nehmen. Dann meint aber Jesus mit *ταῦτα πάντα* (so ist zu lesen, nicht *πάντα ταῦτα* mit Tischend.) selbstverständlich nicht die Tempelbauten an und für sich, was ungereimt wäre, sondern die tragische Bewandtniß, welche es mit allen diesen Prachtbauten habe, und welche er ihnen auch sofort eröffnet. Es ist als wenn er sagte: „Ihr habet für das Alles, was ihr mir da zeiget, keinen Blick, um nämlich zu erkennen, wie es eigentlich damit steht, ihr seid Sehende und doch wieder nicht Sehende" (vgl. 13, 13.). Treffend

bemerkt derselbe Ausleger dann weiter: „Je lebhafter Jesus selbst die Zerstörung prophetisch schaute, je bestimmter er eben 23, 38. noch darauf hingewiesen hatte, je tiefer bewegt er noch von solchem Scheiden aus dem Tempel war, je bekannter außerdem auch den Jüngern die Weissagung Dan. 9. sein mußte, und je räthselhafter ihnen in Bezug auf den Tempel sein Wort 23, 38. geblieben war, was der Herr wußte: desto erklärlicher ist diese tadelnde Einleitung, nach welcher er ihnen die Augen aufthun will." — Und der Herr fährt mit ernstem Nachdrucke fort: „Wahrlich sage ich euch: Nicht wird hier gelassen werden Stein auf Stein (ein Stein auf dem andern), der nicht abgebrochen werden wird." Die buchstäbliche Erfüllung dieser Weissagung bekundet die Geschichte. Was nach der Zerstörung durch Titus (70 n. Chr.) von den Ruinen des Tempels noch übrig war, wurde bei dem Versuche des Wiederaufbaues unter Kaiser Julian Apostata (363 n. Chr.) durch ein Erdbeben und durch aus dem Boden hervorbrechende Feuerkugeln so umgestürzt und zertrümmert, daß selbst die bereits zum Fortbaue wieder aufgedeckten Fundamente Stein um Stein zerrissen wurden. *)

V. 3.: „Als er sich aber auf dem Oelberge (dem Tempel gegenüber, s. Mark. 13, 3.) niedergesetzt hatte, traten zu ihm seine Jünger beiseite (d. i. allein ohne Andere, die vielleicht noch in der Begleitung des Herrn waren) und sprachen: Sage uns, wann wird das (die Zerstörung) sein, und welches ist das Zeichen deiner Ankunft und des Endes der Weltzeit?" — Der Oelberg (ὄρος τῶν ἐλαιῶν, eigentlich: Berg der Olivenbäume), ein Gipfel des Gebirges Juda, erhebt sich etwa eine halbe Stunde nordöstlich von Jerusalem, aus der Ebene Kidron. Er übertrifft an Höhe alle benachbarten Berge, so daß man von ihm aus nicht nur ganz Jerusalem, son-

---

*) *Ammian. Marcell.* 23, 1.: „Ambitiosum quondam apud Hierosolymam templum - - instaurare sumtibus cogitabat (Julianus) immodicis, negotiumque maturandum Alypio dederat Antiochensi. Qui cum rei fortiter instaret, juvaretque provinciae rector, *metuendi globi flammarum prope fundamenta crebris adsultibus erumpentes fecere locum, exustis aliquoties operibus, inaccessum:* hocque modo, elemento destinatius repellente, cessavit inceptum." So erzählt ein Heide und zugleich der größte Lobredner Julians. Vgl. Theodoret 3, 17. Sozom. 5, 31.

dern auch das Mittelmeer, den Ebal und Garizim, das todte Meer u. s. w. erblickt. Seinen Namen erhielt er von den Oelpflanzungen, die besonders an dem Westabhange angelegt waren. Zwischen dem Oelberge und dem Bache Kidron lag die Meierei Gethsemane und das Dörfchen Bethphage. — Wie wir aus dieser Doppelfrage der Jünger sehen, setzten dieselben als ausgemacht voraus, daß bald nach der verkündigten Verwüstung des Tempels die Erscheinung des Messias in seiner Herrlichkeit zur Errichtung seines Reiches, und somit die Endschaft der laufenden (vormessianischen) Weltperiode eintreten werde. Diese Meinung beruhete auf dem bekannten Satz der jüdischen Messiaslehre, der sich auf Dan. 9, 26 f. 12, 1. 9, 13. gründete, daß man vor dem Eintritte des messianischen Reiches große Drangsale, die sogenannten *Dolores Messiae* (חבלי המשיח, vgl. Hos. 13, 13.), nämlich die Zerstörung der Stadt und des Tempels und mit dieser Katastrophe zugleich das Ende der Welt zu erwarten habe. In dieser Meinung wurden sie dann wahrscheinlich noch bestärkt durch die Aeußerung, welche Jesus so eben noch 23, 38 f. gethan hatte. Daher wünschen sie zu wissen, welch' ein Vorzeichen, nach der Tempelzerstörung, dieser Parusie und dem Weltende vorangehen werde, um daran den bevorstehenden Eintritt derselben zu erkennen. Da der Heiland seinen Jüngern mehrmals und in den bestimmtesten Ausdrücken sein Leiden und seinen Tod vorausgesagt hatte, so konnten diese bei der Frage nach der *παρουσία* (eigentlich: Ankunft) Jesu nur an seine feierliche Wiederkunft zur Errichtung des vollendeten messianischen Reiches denken. Schon gleich nach der Auferstehung Jesu hofften sie in ihrer glühenden Sehnsucht, daß der Herr, siegend über alle seine Gegner, sofort sein Reich errichten werde (vgl. Apstg. 1, 6.). Als sie ihn aber hatten zum Himmel hinauffahren gesehen, da richtete sich ihre Hoffnung, den ausdrücklichen Verheißungen Jesu gemäß, auf seine Parusie vom Himmel; stündlich erwarteten sie von dort seine glorreiche Wiederkunft (vgl. Apstg. 1, 11. 3, 20. 1 Thess. 2, 19. 3, 13. 4, 15. 2 Thess. 2, 1. u. a. St.). Mit der Wiederkunft Christi tritt dann zugleich ein die *συντελεία τοῦ αἰῶνος* d. h. mit ihr geht die jetzige laufende Weltzeit, der *αἰὼν οὗτος*, sonst auch *ἔσχαται ἡμέραι* (Apstg. 2, 17. 2 Tim. 3, 1.) oder *καιρὸς ἔσχατος* (1 Petr. 1, 5.) oder auch *ἐσχάτη ὥρα* (1 Joh. 2, 18.) genannt, zu Ende, und es

beginnt der eigentliche αἰὼν μέλλων, mit andern Worten: die Periode des Kampfes und der Leiden hört dann auf, und die Kirche Christi tritt ein in die Periode ihrer Herrlichkeit, ihres vollkommenen Sieges über alle Lüge und Sünde.

In der jetzt V. 4 — 25, 46. folgenden Antwort Jesu wird die Weissagung von dem besondern Gerichte über Israel und Jerusalem von jener des allgemeinen Weltgerichts theils getrennt, theils werden die Momente beider so unter sich vermischt, daß es schwer ja unmöglich ist, sie scharf von einander zu trennen. Wir bemerken darüber in Kürze Folgendes: 1) Es ist im Allgemeinen die Eigenschaft gottbegeisterter, prophetischer Reden, das Nahe mit dem Entfernten, die Gegenwart mit der fernen Zukunft zu verbinden. Der Prophet ist ein Seher; er schaut mit geistigem Auge das Zukünftige als gegenwärtig. Eben weil aber das Zukünftige als real Gegenwärtiges vor das Auge des Propheten tritt, unterscheidet er nicht genau die Entfernung desselben von der Gegenwart, noch auch die Distanzen zwischen den einzelnen angeschauten Gegenständen selbst. Sein Schauen ist gleichsam ein perspectivisches, in welchem Hintergrund und Vordergrund nahe aneinander rücken, ersterer von letzterem nicht scharf zu scheiden ist. Daraus erklärt sich, wie in der alttestamentlichen Weissagung die beiden Erscheinungen Christi, in der Niedrigkeit und in der Herrlichkeit, unmittelbar an einander gereiht werden. So bei Joel 2, 28—32. (vgl. Apstg. 2, 17—21.). So wird Jes. 9, 6 f. an die Geburt des verheißenen Kindes sofort seine Friedensherrschaft angereiht; und Jes. 11, 1. 6. schließt sich an das Aufgehen der Ruthe aus dem Stamme Isai unmittelbar die Veränderung der Natur an. Somit konnte also auch Jesus nach Art der alttestamentlichen Propheten (vgl. Mark. 13, 32.) das besondere Gericht über Israel mit dem allgemeinen Weltgerichte verbinden; und er konnte dieß um so mehr, weil 2) Israel wie die Auswahl, so auch die Vertretung aller Völker ist. Israels Geschick ist zunächst ein Typus für das Geschick der Welt im Allgemeinen; in dem furchtbaren Gerichte über dieses Volk spiegelte sich das allgemeine Völkergericht ab. Aber noch mehr: „Der Zusammenhang der Weltgeschichte mit der Geschichte Israels darf nicht bloß als ein vorbildlicher, sondern muß zugleich auch als ein höchst realer, weil ursächlicher, aufgefaßt werden. Was innerhalb Israel begonnen worden, setzt sich fort

in der Welt unter alle Völker (V. 14.): Das Heil wie das Gericht. Jerusalems Ausgang ist daher ein untrennbarer Bestandtheil der Akte der richterlichen Gewalt des Erlösers, ist der Anfang des Endes, welches das Weltgericht sein wird." So treffend Reischl. 3) Als die Apostel ihrem Meister die Frage V. 3. vorlegten, da glaubten sie bloß für sich zu fragen; allein in Wirklichkeit fragten sie als Repräsentanten aller folgenden Lehrer der Kirche. Christus, der Allwissende, antwortet daher den Aposteln so, daß er die Frage Aller für alle Zeiten beantwortet; seine Antwort gilt zugleich mit für den gesammten Apostolat der katholischen Kirche. Es spricht hier nicht ein bloßer Mensch, der in seinem Denken an Zeit und Ort gebunden ist, sondern das Wort des ewigen Vaters, vor dem, wie der Apostel (2 Petr. 3, 8.) sagt, „tausend Jahre sind wie Ein Tag und Ein Tag wie tausend Jahre." — Wenngleich nun in der folgenden Rede sich nicht genau unterscheiden läßt, welche Züge auf die Zerstörung Jerusalems und welche auf das Weltende gehen, so läßt sich doch in derselben ein Fortgang und ein allmählicher Uebergang von dem einen Akte zum andern nicht verkennen. Wir können nämlich die ganze Rede in folgende Haupttheile zerlegen: 1) Allgemeine Beantwortung der gesammten Frage der Jünger: Angabe der Vorzeichen, die dem Ende Jerusalems und dem Ende der Welt vorhergehen, V. 4—14. — 2) Specielle Beantwortung des ersten Theils der Frage der Jünger: *πότε ταῦτα ἔσται;* oder Weissagung von dem Untergange Jerusalems, V. 15—22. 3) Specielle Beantwortung des zweiten Theils der Frage der Jünger: *τί τὸ σημεῖον κ. τ. λ.*, oder Weissagung vom Ende der Welt, V. 23—41. — 4) Ermahnung zur Wachsamkeit und zur treuen Berufsthätigkeit bei der Ungewißheit des Tages und der Stunde des Weltendes, V. 42 — 25, 30. — 5) Beschreibung des letzten Gerichtes, 25, 31—46.

I. Vorzeichen, welche dem Ende Jerusalems und dem Ende der Welt vorhergehen, V. 4—14. Vgl. Mark. 13, 5—13. Luk. 21, 8—19.

V. 4 f. Zuerst weiset der Herr warnend auf die Erscheinung falscher Messiasse hin: „Und es antwortete Jesus und sprach zu ihnen: Sehet euch vor, daß nicht Jemand euch

irre führe! Denn Viele werden kommen unter meinem Namen, indem sie sagen: Ich bin der Messias; und Viele werden sie irre führen." — Schon vor der Zerstörung Jerusalems standen viele Betrüger und Rebellenführer auf, die sich für die Retter und Heilande der Juden ausgaben, wie Theudas (s. Apstg. 5, 36., vgl. Flav. Joseph. Antt. 20, 5, 1.), der Aegypter (s. Apstg. 21, 38., vgl. Flav. Joseph. Bell. jud. 2, 13, 5. Antt. 20, 8, 6.) u. A.; und noch, während Titus die heilige Stadt bereits belagerte und hart bedrängte, traten After-Propheten und Zeloten auf, welche das Volk fanatisirten und Tausende zu Grunde richteten. Dasselbe Schauspiel wird sich am Ende der Tage, nur viel verführerischer und furchtbarer, wiederholen, nachdem es Muhammed und viele Irrlehrer der christlichen Kirche im Kleinen versucht haben.

V. 6 f.: „Und ihr werdet hören von Kriegen und Kriegsgerüchten. Sehet euch vor, erschrecket nicht! Denn es muß Alles geschehen; aber noch nicht ist es das Ende. Denn aufstehen wird Volk wider Volk und Reich wider Reich, und es werden sein Hungersnöthen und Seuchen und Erdbeben Ort für Ort. Alles dieses aber ist Wehen-Anfang." — *πολέμους κ. ἀκοὰς πολέμων* d. h. von Kriegen in der Nähe und in der Ferne. Der Zerstörung Jerusalems ging unmittelbar vorher der jüdische Krieg, wo in Palästina von Ort zu Ort der erbittertste Kampf der Juden wider die Römer und Hellenen entbrannte, und die einzelnen Parteigänger der Juden gegen einander mit Feuer und Schwert wütheten. Das waren die Kriege in der Nähe. Was aber die Kriege in der Ferne angeht, so brauchen wir nur daran zu erinnern, daß nach dem Tode Nero's ein römischer Heerführer sich wider den andern erhob, und unmittelbar vor Jerusalem's Zerstörung in zwei Jahren rasch auf einander die Kaiser Galba, Otho, Vitellius und Vespasian folgten. Tacitus (Hist. 1, 2.) charakterisirt diese und die nächstfolgende Zeit also: „Ich gehe an eine Geschichte, welche reich ist an Unfällen, grausam durch Schlachten, zerrissen von Empörungen, selbst mitten im Frieden wild. Vier Kaiser wurden mit dem Schwerte getödtet, es gab drei Bürgerkriege, noch mehr auswärtige, meist beide zugleich. Illyrien war voll Unruhen, Gallien wankte, Brittanien ward besiegt und fiel wieder ab, die sarmatischen und suevischen

Stämme standen mit einander auf; durch Niederlagen, die sie gaben und empfingen, wurden die Dacier berühmt; beinahe wären auch die Waffen der Parther in Bewegung gerathen durch das Spiel eines falschen Nero. Von neuen oder nach einer langen Reihe von Jahrhunderten wiederholten Unfällen wurde Italien betroffen; auf Campaniens fruchtbarster Küste wurden Städte verschlungen oder verschüttet, Rom von Feuersbrünsten verheert, die ältesten Tempel verzehrt, das Capitol selbst von Bürgerhänden angezündet. Die heiligen Gebräuche wurden entweiht, die Ehen gebrochen, die Meere voll Verbannter, die Meeresklippen mit Mord besudelt; noch grausamer ward in der Hauptstadt gewüthet. Adel, Reichthum, Ehre, die man bezeigte oder verweigerte, wurden zum Verbrechen, und den gewissesten Untergang brachte die Tugend u. s. w." Diese Schilderung des heidnischen Geschichtsschreibers bildet den besten Commentar zu den vorliegenden Worten des Herrn. Jedoch, fügt Jesus hinzu, sollen die Gläubigen sich durch diese Schrecknisse nicht verwirren lassen (*θροεῖσθαι*); denn Alles, was dann geschehe, müsse geschehen, nämlich nach dem ewigen Rathschlusse und Verhängnisse Gottes, wornach die Leidenschaften der Menschen mit innerer Nothwendigkeit zum Verderben führen und das Böse, wenn es zur vollen Ausgeburt gekommen, mit Schrecken endet. Die Verkommenheit der jüdischen Nation drängte nothwendig auf diesen furchtbaren Ausgang hin; und die Verdorbenheit der Menschheit am Ende der Tage, wo im Antichrist das Geheimniß der Bosheit zur vollen Entfaltung kommt (vgl. 2 Thess. 2, 7.), muß in einer noch furchtbareren Katastrophe endigen. — Wir lesen nach überwiegenden Zeugen V. 6. *δεῖ γὰρ πάντα γενέσθαι*, worin *πάντα* sich nicht speciell auf die vorher genannten Kriege bezieht (dann müßte *τὰ πάντα* oder *ταῦτα πάντα* stehen) sondern allgemein zu nehmen ist: „Alles, was dann geschieht." Die Unbeschränktheit von *πάντα* veranlaßte theils die Weglassung desselben (B. D. L. Sinait., Minusk., Lachm., vgl. Mark. 13, 7.) theils die Aenderung in *ταῦτα* (vgl. Luk. 21, 7.) oder *πάντα ταῦτα*. — Unter *τὸ τέλος* haben wir das Ende der Drangsale zu verstehen, wie aus V. 8. und V. 14. erhellt, nicht mit Chrysost. u. A. das Ende der Welt überhaupt. — V. 7. Zu *ἐγερθήσεται - - ἐπὶ βασιλείαν* vgl. 2 Chron. 15, 6. Ihre Bestätigung erhalten diese Worte in der oben angeführten Stelle aus Tacitus.

Was aber die λιμοὶ καὶ λοιμοί (einige Zeugen lesen λοιμοὶ καὶ λιμοί, bei andern fehlt καὶ λοιμοί ganz) καὶ σεισμοί angeht, so erwähnen die Geschichtsschreiber viermal einer großen Hungersnoth (s. Apstg. 11, 28.), zweimal einer Pest in dieser Zeit; heftige Erdbeben werden aus dem Decennium von 60—70 n. Chr. fast für jedes Jahr verzeichnet (s. Seneк. Quaest. nat. 6, 1. Tacit. Annal. 14, 26. Philostrat. Apoll.). Noch kurz vor dem Falle Jerusalems waren starke Erdbeben in Smyrna und Milet, auf Samos und Chios. Gewiß noch viel gewaltiger werden die krampfhaften Zuckungen in der Natur sein, wenn das Ende aller Zeiten nahet, wo auch die Natur in die Erlösung einzugehen bestimmt ist (vgl. Röm. 8, 21.). — V. 8. Alles dieses ist jedoch erst der Anfang der Wehen zunächst für das Judenthum und dann für die gesammte Menschen- und Naturwelt. Denn noch größere Drangsale stehen bevor (V. 9 ff.). — Der Ausdruck ὠδῖνες erklärt sich aus dem hebr. חֶבְלֵי הַמָּשִׁיחַ, Wehen des Messias, womit die Rabbinen die schwere Zeit, die großen Trübsale und Bedrängnisse bezeichneten, welche der Erscheinung des Messias unmittelbar vorhergehen sollen (vgl. V. 3.). Es wird dabei die Welt gleichsam als mit dem Messias schwanger gehend gedacht, kreißend und heftige Geburtswehen leidend, bis sie ihn endlich gebiert.

V. 9 ff.: „Alsdann (wenn nämlich dieser Anfang der Geburtswehen gekommen ist) werden sie euch überantworten in Bedrängniß, und sie werden euch tödten, und ihr werdet gehaßt sein von allen Völkern um meines Namens willen." — Das τότε steht nicht im Widerspruche mit dem πρὸ τούτων πάντων Luk. 21, 12. Denn hier werden zunächst die Leiden der Gläubigen in Palästina während der Dauer des jüdischen Krieges geschildert (vgl. 1 Petr. 4, 17.); bei Lukas ist aber die Rede von den Verfolgungen der Kirche am Ende der Zeiten (Offenb. 2, 10., vgl. 2 Theſſ. 2, 8.). Zum Ganzen ist zu vergleichen 10, 17—22. Mark. 13, 13. Luk. 21, 17. — V. 10.: „Und alsdann (wenn diese Verfolgungen über euch ausgebrochen sein werden) werden Viele abtrünnig werden und sich einander ausliefern und hassen." — Das σκανδαλίζεσθαι steht im Gegensatze zu dem ὑπομένειν εἰς τέλος V. 13., ist also im Sinne von „abfallen vom Christenthume" zu nehmen

(vgl. 13, 21.). Diese Abgefallenen werden die Treugebliebenen hassen und verfolgen und hinwiederum diesen zum Abscheu sein. -- V. 11.: „Und viele falsche Propheten werden aufstehen und Viele irreleiten." Vgl. 7, 15. Die Erfüllung aller dieser Weissagungen bekundet die Geschichte der apostolischen Zeit. Am Ende der Tage aber, zur Zeit des Antichrist's, werden die hier genannten Leiden und Gefahren in erhöhetem Maaße auf die Kirche anstürmen.

V. 12.: „Und weil Ueberhand genommen hat die Unsittlichkeit, wird erkalten die Liebe der Menge." Unsittlichkeit weckt stets den Geist der Selbstsucht, welcher das Herz erkalten macht und die Liebe ertödtet (vgl. 1 Joh. 3, 9 ff.). — Die genaue Erfüllung dieser Weissagung in der nächsten Zukunft bekunden der Brief Jakobi und der Brief an die Hebräer, zeigen besonders die Gräuel-Scenen der Kriegszeiten in Palästina und die Vorgänge in dem von Titus belagerten Jerusalem. Am Ende der Tage aber, wo die Verführung zum Abfalle und zur Unsittlichkeit ihre höchste Macht erreicht haben wird, wo Kriege und Empörungen die Völker zerrütten, wo die hereinbrechenden Weltstrafen selbst die Standhaftigkeit der Guten auf die Probe stellen werden, da wird bei der Mehrzahl (τῶν πολλῶν) die Liebe d. i. der christliche Sinn und Charakter überhaupt erkalten, und sofort Bosheit des Willens, kalte Selbstsucht und rohe Fleischeslust sich geltend machen.

V. 13.: „Wer aber ausgeharret haben wird bis an's Ende, der wird gerettet werden." Diese Worte bilden den Gegensatz zu V. 10—12.: Wer, statt sich ärgern (V. 10.) und irre leiten (V. 11.) zu lassen und in der Liebe zu erkalten, am wahren christlichen Glauben und Leben festhält bis an's Ende d. i. bis die Drangsale ein Ende genommen haben werden, also bis zur glorreichen Wiederkunft Christi, der wird zum Heile und zur Seligkeit gelangen (vgl. 10, 22.). Diese Hauptbeziehung des εἰς τέλος auf das Ende der Weltzeit, schließt aber die nähere auf die Zerstörung Jerusalems nicht aus. Dann könnte σωθήσεται auf die Rettung der Christen durch ihre Flucht nach Pella bezogen werden (Euseb. H. E. 3, 5.).

V. 14.: „Und es wird geprediget werden dieses Evangelium des Reiches in der ganzen Welt zum Zeugniß allen Völkern; und dann wird kommen das Ende."

— τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον d. i. dieses Evangelium, in dessen Verkündigung der Heiland eben begriffen war, da ja die eschatologische Prophetie einen wesentlichen Theil desselben bildete. — εἰς μαρτύριον π. τ. ἔθνεσιν d. h. damit allen Völkern ein Zeugniß von mir gegeben werde, keine Nation sich mit Unkenntniß entschuldigen könne (vgl. 10, 18.). — Das τέλος ist auch hier wieder doppelsinnig; es bezeichnet sowohl das Ende Jerusalems als auch das Ende der Welt. Schon vor der Zerstörung Jerusalems war durch die Missionsthätigkeit der Apostel das Evangelium unter allen Völkern der griechisch-römischen Welt (der οἰκουμένη im speciellen Sinne) gepredigt und von vielen Juden und Heiden angenommen worden. Nachdem dann die römische Welt lange Zeit der alleinige Schauplatz des Reiches Gottes gewesen war, that mit dem Mittelalter eine neue Welt, die germanische, sich auf; eine zweite mit dem Anfange der neuern Geschichte, der Entdeckung von Amerika u. s. w. Aber noch in unserer Zeit ist mehr als der dritte Theil des menschlichen Geschlechts (im innern Afrika und im östlichen und mittleren Asien) für das Evangelium fast ganz verschlossen, und wir warten, daß auch diese Welt sich uns aufthun soll. Erst dann, wenn die frohe Botschaft vom Reiche Gottes zu allen Völkern gebracht ist, wird das eigentliche Ende, es wird jene Schlußkatastrophe eintreten, von welcher die Zerstörung Jerusalems nur das schwache Vorspiel war.

II. Weissagung von dem Untergange Jerusalems, V. 15—22. Vgl. Mark. 13, 14—20. Luk. 21, 20—24.

V. 15 ff.: „Wenn ihr nun sehet das Scheusal der Verwüstung, von dem Daniel der Prophet gesprochen, an heiliger Stätte stehen, — wer es liest, merke es! — dann sollen die, welche in Judäa sind, sich flüchten auf die Gebirge; wer auf dem Dache ist, steige nicht herab, um etwas aus seinem Hause zu holen; nnd wer auf dem Felde ist, kehre nicht heim, um seine Oberkleider zu holen." — Durch οὖν kehrt der Heiland zu der Frage der Jünger V. 3. wieder zurück, und er beginnt nun die genauere Beantwortung des ersten Theils jener Frage: πότε ταῦτα ἔσται; — Jn βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ist die Verwüstung gleichsam personificirt; daher auch gleich ἑστώς (Lachm. und Tischend.

haben hier nach bedeutenden Zeugen die mehr begründete Neutralform *ἑστός* aufgenommen, vgl. Krüg. §. 36, 10, 3. Win. S. 73.). „Das Scheusal der Verwüstung" ist also nur ein stärkerer Ausdruck für „die scheußliche Verwüstung." Die Stelle Dan. 9, 27., welche der Herr hier im Auge hat, ist sehr dunkel und wird von den Auslegern verschieden wiedergegeben. Am wahrscheinlichsten scheint folgende Uebersetzung: „Und auf die Zinne (d. h. das äußerste Ende oben) des entsetzlichen Scheusals (שִׁקּוּצִים מְשֹׁמֵם = שִׁקּוּץ שֹׁמֵם, 11, 31., hier *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως*) und zwar bis zur Vertilgung und zum Verhängniß (d. h. bis zur vollen, vollständigen Vernichtung) wird sich der Gotteszorn ergießen über den Gräuel." Noch dunkler die LXX: *καὶ ἐπὶ τὸ ἱερὸν* (עַל כְּנַף) *βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων, καὶ ἕως τῆς συντελείας καιροῦ συντέλεια δοθήσεται ἐπὶ τὴν ἐρήμωσιν.* Besser die Vulg.: *et erit in templo abominatio desolationis: et usque ad consummationem et finem perseverabit desolatio.* Wie wir aber auch die Worte fassen mögen, jedenfalls ist bei Daniel unter dem „entsetzlichen Scheusal" zunächst der Götzenaltar zu verstehen, welchen der König Antiochus Epiphanes dem Jupiter Olympios im Tempel zu Jerusalem errichten ließ (vgl. 1 Makk. 1, 54.), dann überhaupt an die ganze Profanation und Entweihung des Heiligthums durch denselben zu denken. Und in dieser allgemeinen Bedeutung ist auch hier wohl das *βδέλυγμα τ. ἐρημώσεως* zu nehmen. Unser Heiland deutet damit unzweifelhaft hin auf die gräuliche Verwüstung und Entweihung, welche zur Zeit, als die Römer Galiläa schon inne hatten und im Begriffe waren, Judäa zu erobern, im Tempel angerichtet wurde durch die wilden Schaaren der jüdischen Zeloten, welche sich desselben bemächtigten, sowie durch die von ihnen hernach zu Hülfe gerufenen Idumäer, welche die geweiheten Räume mit Mord und Blut befleckten. Daß unter *τόπος ἅγιος* die Tempelstätte und nicht wie Einige meinen, Palästina oder die Umgegend von Jerusalem zu verstehen sei, ergibt sich aus der Beziehung auf den Ausspruch des Daniel von selbst. Denn beim Propheten ist eben vom Tempel die Rede. Also, wenn die scheußliche Verwüstung bis in den Tempel gedrungen ist und dort sich festgestellt hat (*ἑστώς*), somit die Wohnstätte Gottes, das Heiligthum des Landes in gräulicher Weise

entweiht ist, dann ist damit das Signal zur schleunigsten Flucht gegeben. — Die Worte ὁ ἀναγινώσκων νοείτω sind als eine parenthetische Bemerkung zu fassen; es fragt sich nur, ob als Worte Christi oder des Evangelisten? Die ältern Ausleger (Chrysostom., Euthym. u. A.) betrachten sie meistens als Worte Christi; sie würden dann so zu nehmen sein, daß Jesus damit seine Zuhörer aufforderte, die betreffenden Aussprüche des Daniel beim Lesen recht zu beachten, oder in das rechte Verständniß derselben einzudringen. Allein gegen diese Fassung spricht Mark. 13, 14., wo (nach der verbürgtesten Lesart) das τὸ ῥηθὲν ὑπὸ Δανιὴλ τ. προφ. fehlt, wo also das ὁ ἀναγινώσκων νοείτω sich nur auf das eben Niedergeschriebene beziehen kann. Wir nehmen mithin auch hier am besten (mit Hug, Meyer, Arnoldi u. A.) die Worte als eine Bemerkung des Evangelisten, um seinen Lesern diesen von Jesu angegebenen Zeitpunkt der Flucht für die damals noch bevorstehende Katastrophe recht wichtig zu machen. — V. 16. Die Bewohner Judäa's sollen sich dann in den Städten nicht sicher glauben, sondern in den höhlenreichen Gebirgen Palästina's ihren Schutz suchen. Wirklich brachen nachmals Vespasian und Titus alle festen Städte von Galiläa bis Jerusalem, verheerten das offene Land und mordeten Alles, was ihnen in die Hände fiel. — V. 17 f. enthalten die Ermahnung zur schleunigsten Flucht: Wer bei dem Eintritte der Katastrophe sich grade auf dem Dache befindet, der soll nicht mehr ins Innere des Hauses herabsteigen, um noch etwas mitzunehmen, sondern er soll entweder auf der Außentreppe herabeilen, oder, da die flachen Dächer der morgenländischen Häuser oft in langer Linie gleichmäßig und nur durch niedere Scheidewände von einander abgegränzt die Straßen entlang sich ziehen (s. Win. Realw. u. d. W. „Dach"), von Dach zu Dach bis zur Stadtmauer und so in's Freie sich flüchten. — τὰ ἐκ τῆς οἰκίας αὐτοῦ ist Attraction statt: τὰ ἐν τῇ οἰκίᾳ ἐκ τῆς οἰκίας (Win. S. 553.). — Ferner der Landmann, welcher grade auf dem Felde bei seiner Arbeit sich befindet, wobei man nur ein einziges, kurzes Gewand zu tragen pflegte (vgl. zu 21, 7.), soll nicht nach Hause zurückkehren, um sein Oberkleid zu holen. Er soll nur darauf Bedacht nehmen, sein Leben zu retten, und auf alles Andere, selbst auf sonst gewohnten Schutz vor Wetter und Frost verzichten.

V. 19 ff. Weil Eile dann besonders Noth thut, so sind diejenigen tief zu beklagen, welche sich ihrer Bürde zu etwaiger Erleichterung der Flucht nicht entäußern können und dürfen: „Wehe aber den Schwangeren und Säugenden in jenen Tagen!" Und der Herr fügt V. 20. die Aufforderung hinzu: „Betet aber, daß nicht geschehe eure Flucht zur Winterzeit noch auch an einem Sabbath." Also, sie sollen im voraus beten, daß ihre Flucht nicht in eine Zeit falle, wo sie durch Rauheit des Wetters erschwert oder durch Gewissenszweifel oder engherzigen Rath auch nur verzögert werde. Nach 2 Mos. 16, 29. war nämlich den Juden das Reisen am Sabbathe verboten; nur einen Weg von 2000 Ellen oder Schritten hielt die Synagoge für erlaubt (daher *σαββάτου ὁδός* Apstg. 1, 12.). Da nun die ersten Christen an der jüdischen Sabbathfeier noch Theil nahmen, so hätte die Rücksicht auf diese manche Aengstliche abhalten können, zur rechten Zeit auf die Flucht bedacht zu sein. — V. 21. Und sie müssen jenes um so mehr sich erflehen, da die Drangsal beispiellos sein wird, eine ungehemmte Flucht also dringendes Bedürfniß: „Denn es wird dann eine große Trübsal sein, dergleichen nicht gewesen ist von Anfang der Welt bis jetzt, noch auch je sein wird." Vgl. Dan. 12, 1. Einen Commentar zu diesen Worten liefert uns Flav. Josephus in seiner Schilderung der Drangsale, welche zur Zeit des jüdischen Krieges in Palästina und besonders in Jerusalem herrschten (B. J. 5, 10.). Gewiß, über kein Volk, über keine Stadt erging je solch' ein furchtbares Strafgericht Gottes, als über das jüdische Volk und über Jerusalem, weil kein Volk je eine solche Schuld auf sich lud. „Das Entsetzliche jener Zeit wurde aber für die Juden auf eine Art, wie wir es gar nicht nachempfinden können, dadurch noch verstärkt, daß mit Jerusalem und dem Tempel der Grund all' ihres irregeleiteten Glaubens und Hoffens zusammenstürzte. Je größer und heiliger die Wahrheit ist, an welche Irrthum und Sünde sich hängen, desto herzzerreißender ist der Schmerz, wenn dem darin Befangenen zuletzt die Augen aufgehen" (v. Gerlach). — V. 22.: „Und wenn nicht abgekürzt worden wären jene Tage (d. h. wäre die Zahl jener Leidenstage nicht gemindert worden), so wäre nicht gerettet worden jegliches Fleisch", d. h. kein Mensch wäre gerettet worden, alle auf dem Kriegsschauplatze

befindliche Menschen, Juden und Juden-Christen, würden um's Leben gekommen sein. Das Künftige wird hier als schon geschehen gedacht. Oder besser: der Aorist ἐκολοβώθησαν spricht die im göttlichen Rathschlusse geschehene Kürzung aus, ohne welche das Faktum der Nichterhaltung alles Fleisches ebenfalls im göttlichen Rathe eingetreten wäre. Das folgende Futurum κολοβωθήσονται bezeichnet die objektive thatsächliche Verkürzung (Meyer). Zu πᾶσα σάρξ vgl. das hebr. כָּל־בָּשָׂר (1 Mos. 6, 12 f. Apstg. 2, 16.). — Durch wüthend sich bekämpfende Parteien unter den Juden selbst, sowohl im Lande als nachher besonders in Jerusalem, wurde den Römern die Eroberung von Land, Stadt und Tempel sehr erleichtert, und eben damit viel Volkes verschont. Als der römische Feldherr Titus Jerusalem betrat, war er voll Staunens über die Größe und Stärke der Festungswerke und sprach zu seiner Begleitung: „Gott ist unser Kriegsgenosse gewesen, Gott ist es, der diese Festungswerke der Juden erobert hat; denn was vermögen Menschenhände und Belagerungsmaschinen gegen diese Thürme?" (Flav. Joseph. B. J. 6, 9, 1.). — „Aber um der Auserwählten willen werden jene Tage abgekürzt werden." Also um derjenigen willen, welche Gott nach seinem ewigen unerforschlichen Gnadenrathschlusse aus den gegenwärtigen Juden und ihren Nachkommen ausgewählt hat, um sie zum Heile in Christo zu führen, wird jene Zeit der Drangsal gekürzt, mithin des Lebens Vieler geschont werden. Die Idee, daß Gott, um Gerechte zu erhalten, auch Anderer schont, findet sich schon 1 Mos. 18, 23 ff.

III. Weissagung vom Ende der Welt, V. 23—41. Vgl. Mark. 13, 21—34. Luk. 21, 25—35.

V. 23 ff. Hier beginnt der Heiland die Beantwortung des zweiten Theils der Frage der Jünger V. 3.: τί τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας καὶ συντελείας τοῦ αἰῶνος; Und zwar führt er zunächst das V. 5. in allgemeinen Zügen nur eben Angedeutete näher im Einzelnen aus: „Alsdann, wenn Jemand euch sagen wird: Sieh', hier ist der Messias oder dort! — glaubet es nicht. Denn es werden falsche Messiasse und falsche Propheten aufstehen und große Zeichen und Wunder verrichten, so daß sie irre führen, wenn möglich, selbst die Auserwählten." — Das τότε

umfaßt den ganzen Zeitraum von der Zerstörung Jerusalems bis zur Parusie Christi (Chrysost., Hieronym., Maldonat). In dieser ganzen Zeit werden falsche Messiasse und falsche Lehrer sich erheben und durch ihre Lügenkünste die Herzen der Menschen von dem Einen, wahren Christus abwendig zu machen suchen. Sie werden, sei es durch dämonische Kraft sei es durch natürliche Mittel, große, staunenerregende Werke verrichten und dadurch die Menschen so zu blenden wissen, daß sie selbst die Auserwählten irre führen würden, wenn ihnen dieses nicht wegen des entgegenstehenden, mächtigern Willens und Rathschlusses Gottes unmöglich gemacht wäre, wenn in jenen nicht die Gnade Gottes über alle Verführung siegte. Diese falschen Messiasse nehmen aber in jedem Jahrhundert eine verschiedene Gestalt an. In unserer Zeit ist der Materialismus der ψευδόχριστος, der seine Propheten nach allen Seiten hin aussendet und die Zeichen der Erfindungen und die Wunder der Industrie wirkt und dadurch Viele verführt. Am Ende der Tage, wo einerseits das „Geheimniß der Bosheit" (2 Thess. 2, 9.) immer mehr hervortreten und der Antichrist seine dämonischen Kräfte entwickeln wird, andrerseits aber bei den äußern und innern Bedrängnissen die Sehnsucht der Gläubigen nach der Wiederkunft ihres Erlösers immer inniger und heißer werden wird, da wird natürlich die Macht der Verführung sich immer mehr steigern. — Ueber den Unterschied von σημεῖον und τέρας s. zu Hebr. 2, 4.

V. 25 ff.: „Siehe, ich habe es euch vorher gesagt"; nämlich eben in dieser Rede mache ich euch zuvor warnend darauf aufmerksam. Das Präteritum ist gesetzt vom Standpunkte der Zeit aus, wo es eintreten wird und wo die Gläubigen sich der Worte des Herrn erinnern sollen (vgl. Mark. 13, 23.). — V. 26.: „Wenn sie euch also sagen: Siehe, er (der Messias) ist in der Wüste! so gehet nicht hinaus; siehe, (er ist) in den Gemächern dort! — glaubet es nicht." Nach Flav. Joseph. (B. J. 2, 13, 4.) suchten Verführer, welche sich göttlicher Begeisterung rühmten, das Volk am liebsten in einsame Gegenden zu locken, als wenn Gott ihnen dort Zeichen ihrer Befreiung geben würde. So wird es auch am Ende der Tage geschehen. — Der Artikel in ἐν τοῖς ταμείοις ist deiktisch: in diesem oder jenem bestimmten Zimmer, im Gegensatze gegen das Freie der Wüste. — V. 27. enthält dann den Grund, weß-

halb sie auf dergleichen Behauptungen nichts zu geben hätten: „Denn wie der Blitz ausgeht vom Aufgange und hinleuchtet bis zum Niedergange, also in Einem Augenblicke den ganzen Horizont erleuchtet, so (plötzlich und allsichtbar) wird auch die Ankunft des Sohnes des Menschen sein." Man wird ihn also nicht ängstlich aufzusuchen brauchen und über seine Ankunft nicht irren können. Denn dann wird es anders sein als bei seiner ersten Ankunft in Knechtsgestalt, wo die Gläubigen ein in Gott verborgenes Leben in seiner Gemeinschaft beginnen sollten; dann wird er sich offenbaren im Glanze seiner Herrlichkeit, und auch sie sollen mit ihm offenbar werden (vgl. Kol. 3, 3. 4.).

V. 28. Das *γάρ* der Recepta fehlt in B. D. L. Sinait., Itala, Vulgata und andern Versionen, ist daher wohl mit Recht von Lachm. gestrichen. Also: „Wo nur irgend (*ὅπου ἐάν*) das Aas ist, dort werden versammelt werden die Adler." — Da nach der Angabe der Naturforscher die eigentlichen Adler das Aas verabscheuen, so hat man *ἀετοί* (= נְשָׁרִים) im weitern Sinne zu nehmen und dabei an die Aasgeier *(vultures percnopteri*, Linn.) zu denken, welche von den Alten zum Adlergeschlechte gerechnet wurden. — Derselbe Ausspruch, nur in etwas anderer Verbindung, findet sich auch Luk. 17, 37. Hier ist derselbe vielfach verschieden gedeutet worden. Einige (Lightf., Wetst. u. M.) verstehen unter *πτῶμα* Jerusalem oder überhaupt die Juden und unter *ἀετοί* die römischen Legionen mit ihren Feldzeichen. Allein es ist ja hier nicht von der Zerstörung Jerusalems und der jüdischen Nation, sondern von der Parusie Christi die Rede; und nach V. 23—27. kann mit *ὅπου ἐὰν ᾖ* keine einzelne concrete Oertlichkeit gemeint sein (Meyer). Auch die Erklärung Schegg's, welcher *ἀετοί* von den *ψευδοχρίστοις* und *ψευδοπροφήταις* V. 24., *πτῶμα* aber von der Fäulniß unter den Christen der letzten Zeit verstehen will, ist gegen den Zusammenhang. Es müßte dann umgekehrt heißen: Wo sich die Adler sammeln, da ist das Aas. Andere (Chrysost., Hieronymus, Theophylakt, Euthym. Zig., Arnoldi) erklären *πτῶμα* vom Messias und *ἀετοί* von den Gläubigen, oder von allen Menschen überhaupt und geben den Sinn dahin an: Wie man nicht nöthig hat, den Adlern das Aas zu zeigen, sondern

wie sie es von selbst ausfindig machen, so ist es auch in jenem Moment nicht nöthig, den Gläubigen erst zu sagen, wo der Messias sei. Man vergleicht 1 Theß. 4, 17.: *ἁρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἀέρα.* Theophylakt: *ὥσπερ ἐπὶ νεκρὸν σῶμα συνάγονται ὀξέως οἱ ἀετοὶ - οὕτω καὶ, ἔνθα ἂν εἴη ὁ Χριστός, ἐλεύσονται πάντες οἱ ἅγιοι.* Oder nach Maldonat: „Significat, omnes homines ad locum, ubi ipse fuerit, ut judicentur, convolaturos esse, sicut aquilae ad cadavera convolare solent; itaque, velint nolint, illum videbunt." Allein es scheint doch im höchsten Grade unpassend, daß der Menschensohn bei seiner glorreichen Parusie, die eben mit einem am ganzen Horizonte sichtbaren Blitze verglichen wurde, hier unter dem Bilde eines Aases sollte dargestellt werden, und die Gläubigen, die ihn erkennen und um ihn sich versammeln, unter dem Bilde von Aasgeiern. Nein, das Aas ist hier Bild des geistlich Todten (vgl. 8, 22. Luk. 16, 24.), welches dem Gerichte des Messias verfallen ist; die Adler aber sind die Engel, welche bei der Parusie Christi und der letzten Krisis thätig sein werden (vgl. 13, 41., wo nur ein anderes Bild gebraucht ist), und der Sinn ist: Ueberall, wo es geistlich Todtes, in den Moder und die Fäulniß der Sünde Versunkenes gibt, da wird der Messias sich als strafend und vertilgend offenbaren, also nicht bloß an einem bestimmten Orte. Das Ganze ist somit als eine sprüchwörtlich-bildliche Bezeichnung der universellen, sichern Kundwerdung der Ankunft des Messias, und zwar als des Richters, zu fassen. Aehnlich, nur zu allgemein, Kistemaker: „Wo das Maaß der Bosheit voll und die anbestimmte Zeit da ist, da wird das Strafgericht alsbald kommen und unausbleiblich." — Zum Bilde ist zu vergleichen Job 39, 30. Hos. 8, 1. Hab. 1, 8. Seneka (epist. 46.): „Si vultur es, cadaver exspecta."

V. 29. schließt sich enge an V. 22. an: „Sogleich nach der Drangsal jener Tage", d. i. sofort nach der von V. 15. an beschriebenen, mit der Zerstörung des Tempels eintretenden Entwickelung der Messiaswehen. Der Herr sagt *εὐθέως*, *statim* (nicht = *subito,* plötzlich, unerwartet, wie Einige wollen); er schließt somit das Ende der Welt unmittelbar an den Untergang Jerusalems, den Schluß seiner Gerichte an den Anfang derselben, und dieß braucht nicht aufzufallen. Denn einerseits sind

tausend Jahre vor dem Herrn wie Ein Tag (2 Petr. 3, 8. vgl. das *τότε* V. 23.), andererseits sagt ja Christus selber Mark. 13, 32. von dem Eintritte jener Schlußkatastrophe: „Ueber jenen Tag aber oder die Stunde weiß Niemand, auch nicht die Engel im Himmel, auch nicht der Sohn, nur der Vater." — *ὁ ἥλιος σκοτισθήσεται κ. τ. λ.*: „wird die Sonne verfinstert werden, und wird der Mond nicht geben seinen Schein, und werden die Sterne vom Himmel fallen und die Kräfte der Himmel erschüttert werden." In Bildern, deren schon die alttestamentlichen Propheten sich bedienten, um den Untergang von Staaten, den Sturz von Personen, sowie überhaupt das Eintreffen überaus wichtiger Dinge zu bezeichnen (vgl. Jes. 13, 10. 24, 18 f. 34, 4. Ezech. 32, 7. Joel 2, 10. 28 ff. Agg. 2, 21 f.), schildert hier der Heiland das Ende der Welt. Er accommodirt sich dabei den kosmischen Vorstellungen seiner Zeitgenossen; daher darf dieses großartige dichterisch-prophetische Gemälde, welches er entwirft, nicht nach unsern astronomischen Begriffen bemessen werden, es darf z. B. nicht gefragt werden, wie doch die Gestirne, die viel größer sind als unsere Erde, auf diese fallen können? Der einfache Gedanke ist: Der Wiederkunft Christi zum Endgerichte über die Menschen wird eine furchtbare Erschütterung des ganzen Weltgebäudes vorhergehen; an den Geschicken des Mikrokosmos wird auch der Makrokosmos theilnehmen. Die Schilderung hebt an mit unserm Sonnensysteme (*ὁ ἥλιος -- καὶ ἡ σελήνη*), steigt dann hinauf zu dem Fixstern-Himmel (*οἱ ἀστέρες*), und schließt mit den Central-Kräften (*αἱ δυνάμεις τ. οὐρανῶν*), um welche und nach welchen der ganze Weltbau sich bewegt. — Einige Ausleger nehmen *δυνάμεις τῶν οὐρανῶν* als Uebersetzung des hebr. צְבָא הַשָּׁמַיִם, und verstehen darunter entweder das Sternenheer (vgl. Jes. 34, 4. Ps. 33, 6.) oder die Engelwelt. Bei ersterer Fassung käme aber nach *οἱ ἀστέρες πεσοῦνται ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ* ein tautologischer matter Zug des Gemäldes heraus; gegen letztere Deutung spricht der Umstand, daß hier nur von Ereignissen in der physischen Welt die Rede ist.

V. 30.: „Und alsdann (wenn nämlich das V. 29. Gesagte eingetreten sein wird) wird erscheinen das Zeichen des Sohnes des Menschen am Himmel." Der Artikel vor

σημεῖον bezeichnet dieses als das bekannte, dem Menschensohne eigenthümliche Zeichen. Das kann aber kein anderes sein, als das Kreuz, wodurch der Herr die Welt überwunden und sich als „Menschensohn" die Glorie und die Richtergewalt erworben hat, welches er sich daher auch bei seiner Wiederkunft als Siegespanier wird vortragen lassen. So die meisten Väter und Theologen; so auch die Kirche, wenn sie singt: „Hoc signum crucis erit in coelo, cum Dominus ad judicandum venerit." Ganz willkürlich haben Einige bei σημεῖον an den Stern des Messias (4 Mos. 24, 17.) oder an eine Lichterscheinung gedacht, an eine Art von Schechina, in welcher die Person des Messias anfangs noch verhüllt sei, aus welcher sie aber immer herrlicher und glanzvoller hervortreten werde. Wenn Andere unter τὸ σημεῖον den Messias selbst verstehen wollen, so spricht dagegen das Folgende, wo καὶ ὄψονται τὸν υἱὸν κ. τ. λ. offenbar ein Späteres, das durch das σημεῖον Vorbereitete ist, wie denn auch die Frage der Jünger V. 3. entgegensteht. — „Und alsdann (wenn nämlich das Signal des zum Gerichte erscheinenden Menschensohnes am Himmel erschienen ist) werden wehklagen alle Geschlechter der Erde" ob der furchtbaren Weltkatastrophe und des für immer entscheidenden Gerichts, welche sich ihnen als unmittelbar eintretend ankündigen. Besonders aber werden diejenigen wehklagen, welche das Kreuz und den, welcher daran sich geopfert, bisher verachtet und verschmäht haben. Vgl. Offenb. 1, 7. Zach. 12, 10. — „Und sie werden sehen den Sohn des Menschen kommen auf den Wolken des Himmels (Anspielung auf die messianische Stelle Dan. 7, 13.) mit vieler Macht und Herrlichkeit." Denn wenn der Herr zum Gerichte erscheint, wird er umgeben sein von den Schaaren der Engel. Vgl. 16, 27. 25, 31.

V. 31.: „Und aussenden wird er seine Engel mit lauttönender Posaune, und versammeln werden sie (zu ihm, ἐπισυνάξ.) seine Auserwählten von den vier Winden (d. i. Himmelsgegenden) und von den Enden der Himmel bis zu ihren Enden." — μετὰ σάλπιγγος φωνῆς μεγάλης kann übersetzt werden: „mit einer Posaune mächtigen Schalles", und: „unter einer Posaune mächtigem Schalle" (vgl. 2 Mos. 19, 16.), je nachdem man den Genitiv σάλπιγγος oder φωνῆς μεγάλης unmittelbar von der Präpos. μετά abhän-

gig sein läßt. Erstere Fassung möchte vorzuziehen sein. Zum Gedanken s. zu 1 Kor. 15, 52. 1 Thess. 4, 16. 17. — *τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ* d. h. die von Ewigkeit her von Gott zum Heile in Christo auserkoren sind und dieses auch wirklich angenommen haben. Der nicht Auserwählten geschieht hier keine Erwähnung, weil noch nicht unmittelbar vom Gerichte, sondern erst davon Rede ist, daß der Messias zur Beseligung der Seinigen komme. Uebrigens s. zu 1 Kor. 15, 23. 24. — Das *ἀπ' ἄκρων οὐρ. ἕως ἄκρων αὐτῶν*, ein hebräischartiger Ausdruck (vgl. 5 Mos. 4, 32. 30, 4. Ps. 19, 7.), dient zur Verstärkung des vorhergehenden *ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων*: von der ganzen Erde, auf welcher das Aeußerste des Himmels zu ruhen scheint, werden die Auserwählten gesammelt werden.

V. 32 f.: „Vom dem Feigenbaume her vernehmet die Vergleichung: Wenn sein Zweig bereits weich geworden (nämlich von dem Safte, der ihn von der Wurzel aus durchdringt) und die Blätter hervortreibt, so merket ihr, daß der Sommer nahe ist. So auch ihr, wenn ihr alles Dieses sehet, so wisset, daß es nahe ist vor den Thüren.“ — *παραβολή* hier = *παράδειγμα*, vgl. zu 13, 3. Der Artikel vor *παραβολήν* bezeichnet diese als die grade hierher gehörige, hier zur Erläuterung dienende Vergleichung. — Tischend. hat *ἐκφύῃ* (Präsens Aktiv.); dann ist *ὁ κλάδος* Subjekt. Lachm. aber schreibt nach E. F. G. al., Vulg. *(et folia nata)*, Itala *ἐκφυῇ* (Aorist 2 Pass.); dann ist *τὰ φύλλα* Subjekt: „und die Blätter ausgeschlagen sind.“ Für letztere Lesung scheint allerdings die Wortstellung zu sprechen; aber man begreift dann nicht, was die Hinweisung auf das Weichgewordensein der Zweige soll. Uebrigens deutet die Lieblichkeit dieses Bildes darauf hin, daß die der ungläubigen Welt furchtbarsten Ereignisse für die Gläubigen Anfänge ihrer ewigen Freude sind (vgl. Luk. 21, 28.). — *πάντα ταῦτα* bezieht sich auf die V. 23—29. verkündeten Ereignisse und Erscheinungen als die Vorzeichen, welche der Ankunft des Messias zunächst vorhergehen (vgl. Luk. 21, 25—31. Mark. 13, 29.). Das Subjekt zu *ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις* ist dann nicht der Messias (Meyer u. A.), auch nicht *τὸ θέρος*, *messis* sensu spirituali dicta i. e. judicium (Ebrard), sondern das V. 30. 31. Geweissagte. Luk. 21, 31. hat: *ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.*

V. 34 f.: „Wahrlich sage ich euch: Nicht wird vergehen dieses Geschlecht, bis alles Dieses geschehen sein wird." Das πάντα ταῦτα hier ist umfassender als das vorherige πάντα ταῦτα. Es begreift in sich Alles, was der Herr bisher zur Beantwortung der beiden Fragen der Jünger (V. 3.) von der Zerstörung Jerusalems und des Tempels, von seiner Parusie und den Vorzeichen derselben gesagt hat. Nach dieser Fassung ist aber γενεά doppelsinnig zu nehmen: 1) als Inbegriff der gleichzeitig lebenden Menschen, Generation, hebr. דּוֹר; 2) als Geschlecht, Stamm, Nation. In beiden Bedeutungen kommt das Wort häufig vor (s. Passow Lex. u. d. W.). Was nun der Heiland von dem Untergange Jerusalems und des Tempels V. 15—22. geweissagt hatte, ging etwa 40 Jahre nachher in Erfüllung, wo ein großer Theil der dermaligen γενεά, der Zeitgenossen, noch lebte. Der Apostel Johannes überlebte den Fall Jerusalems noch 30 Jahre. Jedoch auch zu der Zeit, wo die Vorzeichen der Parusie des Herrn eintreten werden, und Er endlich unter den furchtbarsten Zuckungen der gesammten Natur als Richter der Welt wiederkommen wird (V. 23— 31.), wird diese γενεά, dieses Geschlecht, werden die Kinder Israels als solche noch bestehen. Denn diese Nation ist es, „welche durch ein besonderes Wunder der Vorsehung in dem Strome der Völker während des ganzen Verlaufes der Geschichte nicht untergegangen ist, welche gradezu nicht vergehen kann, sondern im vollen Gepräge seiner geistigen, körperlichen und religiös-sittlichen Stamm-Eigenthümlichkeit, gleichviel und uns unbekannt in welcher Anzahl von Individuen, bleiben wird, bis auch alles das geschieht, was der Herr von dem Weltende verkündet hat" (Reischl). Vgl. das zu Röm. 11, 30 ff. Gesagte. Wir haben also wieder denselben Fall, wie oben 10, 23., daß nämlich ein prophetischer Ausspruch des Herrn eine zwiefache Erfüllung, eine nähere und entferntere, erhält. — V. 35. fügt dann der Herr die feierliche Betheuerung hinzu, daß das, was er ihnen jetzt über seine Parusie voraus verkündet hat, sicherlich in Erfüllung gehen werde: Was den festesten Bestand zu haben scheint, „Himmel und Erde, es wird vergehen, es wird bei dem Eintritte des Geweissagten seine jetzige Erscheinungsform ändern (vgl. 2 Petr. 3, 7. 8. 1 Kor. 7, 31.), aber meine Worte werden gewißlich nicht (οὐ μή) vergehen",

werden als unvergängliche Wahrheit Bestand haben, somit sicher sich erfüllen (vgl. 5, 18.).

V. 36. Wenngleich es nun aber ganz sicher ist, daß Christus wieder erscheinen wird, so ist doch die Zeit seiner Parusie allen Geschöpfen unbekannt; Gott der Vater allein kennt sie: „Um jenen Tag aber und Stunde weiß Niemand, auch nicht die Engel des Himmels, als nur mein Vater allein.“ Bei Mark. 13, 32. ist vor *εἰ μὴ ὁ πατὴρ* noch eingeschaltet *οὐδὲ ὁ υἱός*, und Lachm. hat diese Worte auch hier aufgenommen nach B. D. Sinait., Minusk., einigen Handschriften der Vulg. und andern Versionen. Allein überwiegende Zeugen sprechen für das Fehlen derselben an unserer Stelle. Jedoch kommt für den Sinn nichts darauf an, da, wenn man die Worte auch nicht liest, der Gedanke doch implicite in dem *εἰ μὴ ὁ πατὴρ μόνος* enthalten ist. Das Nähere s. zu Mark. 13, 32. Apstg. 1, 7.

V. 37 ff. Bei dieser Ungewißheit der Zeit wird es mit der Parusie des Herrn sich verhalten, wie mit der Sündfluth: „Wie aber die Tage des Noe (waren), so wird sein die Ankunft des Sohnes des Menschen. Wie sie nämlich in den Tagen der Fluth aßen und tranken, heiratheten und verheiratheten bis zu dem Tage, an welchem Noe in die Arche ging, und es nicht merkten, bis die Fluth kam und Alle hinwegraffte: so wird sein die Ankunft des Sohnes des Menschen.“ Zu *ἦσαν - - τρώγοντες κ. τ. λ.* vgl. 7, 29. (s. Win. S. 311 f.). Es ist statt des Verb. finit. die Umschreibung des Particip. mit *ἦσαν* gewählt, um das, was das einfache Verbum besagt, als stehendes Thun und Treiben darzustellen. — *γαμοῦντες καὶ ἐκγαμίζοντες* i. e. uxores in matrimonium ducentes et filias collocantes (Meyer). Das *καὶ οὐκ ἔγνωσαν* kann sich nach dem Zusammenhange nur auf das Nahesein der Fluth beziehen: sie merkten's nicht, daß die Fluth vor der Thüre war. — Auch die Sündfluth war ein Weltgericht; es schloß die erste Periode der Entwickelung der Menschheit und war ein Vorspiel des künftigen Gerichts, welches die gesammte Weltzeit schließen wird. Nicht geahnt in seinen Vorzeichen, nicht erkannt von dem zum Untergange reifen und bereits verurtheilten Geschlechte brach es mitten in das geschäftige Thun und Treiben der Menschen hinein und raffte sie plötz-

lich aus ihrem sorglosen und üppigen Leben hinweg. So wird es auch sein zur Zeit, wo der Menschensohn zum Gerichte wiederkommt. — Dann ist aber auch jede fernere freie Selbstbestimmung, jede Möglichkeit des Verdienstes sofort abgeschlossen. Wie der Augenblick des Gerichts Jeglichen findet, also wird er ihn auch in sein bis dahin verdientes Schicksal für die Ewigkeit hinwegnehmen. Daher V. 40 f.: „Alsdann (wenn nämlich die Parusie eintreten wird) werden Zwei sein auf dem Felde: Einer wird angenommen d. h. von den Engeln den Auserwählten zugesellt (V. 31., vgl. Joh. 14, 3.), und Einer wird gelassen" d. i. nicht angenommen, fällt somit der Strenge des Gerichts anheim. So nach der Vulgata und den meisten Auslegern. Andere umgekehrt: „Einer wird fortgerafft (nämlich vom Strafgerichte, vom Verderben) und Einer wird gelassen (d. i. davon befreit bleiben)." Allein *παραλαμβάνεσθαι* heißt nirgends „fortgerafft werden". „Zwei (werden) mahlend am Mühlsteine (sich befinden): Eine wird angenommen und Eine wird gelassen." Also Menschen desselben Standes und Amtes werden dann ein ganz verschiedenes Loos empfangen. Auf die nächste irdische Gemeinschaft folgt die weiteste Trennung für die Ewigkeit! — Die Präsentia *παραλαμβάνεται, ἀφίεται* veranschaulichen, indem sie das Zukünftige als gegenwärtig darstellen. Das seltene *ἀλήθειν* steht für das gewöhnliche *ἀλέθειν*. Es ist hier das Mahlen mit der Handmühle gemeint, im Alterthume das gewöhnliche Geschäft niedriger Sklavinnen; daher das Feminin. *ἀλήθουσαι*. Vgl. 2 Mos. 11, 5. Jes. 47, 2. Eine solche Handmühle bestand aus zwei über einander gelegten Steinen, von denen der obere beweglich war und an einem Griffe auf dem untern, unbeweglichen herumgedreht wurde. Waren Zwei an Einer Mühle beschäftigt, so saßen diese sich gegenüber, so daß jede den Stein nur zur Hälfte umdrehte (s. Win. RWB. u. d. W. „Mühle"). Die am meisten verbürgte Lesart ist *ἐν τῷ μύλῳ*: die Recepta *ἐν τῷ μύλωνι*, „in dem „Mühlenhause", ist Correktur.

IV. Ermahnung zur Wachsamkeit, V. 42 — 25, 30.

Da Tag und Stunde der Parusie ungewiß sind, so sollen wir immer wachsam und bereit sein den Herrn, wann immer er kommen möge, zu empfangen, und sollen uns ernstlich bestreben, die vom Herrn anvertrauten Gaben auf getreue, seinem Willen

entsprechende Weise anzuwenden. Der Heiland erläutert diese seine Ermahnung durch treffende Parabeln.

V. 42 ff.: „Wachet also, weil ihr nicht wisset, an was für einem Tage euer Herr kommt." Wir lesen mit Lachm. und Tischendorf *ποίᾳ ἡμέρᾳ* nach B. D. J. *Δ.* Sinait., Minuskeln und einigen Versionen und Vätern. Die Lesart der Recepta *ποίᾳ ὥρᾳ* (Vulg. *qua hora)* ist Correktur nach V. 44. — V. 43.: „Das aber erkennet, daß, wenn der Hausherr wüßte, in was für einer Nachtwache der Dieb kommt, er wohl würde gewacht und nicht sein Haus haben durchbrechen (d. i. in sein Haus einbrechen) lassen." Weil der Hausherr die in den einzelnen Fällen verschiedene Diebsstunde nicht weiß, hat er nicht gewacht, und deßhalb ist er bestohlen worden. Ungenau die Vulg.: *vigilaret utique et non sineret perfodi domum suam,* „er wohl wachen und nicht sein Haus würde durchbrechen lassen", d. h. da würde es etwas Leichtes sein, zur rechten Zeit wachsam und zum Empfange des Diebes bereit zu sein. — Die Vergleichung der Erscheinung des Tages des Herrn mit dem Erscheinen des Diebes in Beziehung auf das Plötzliche, vorher nicht zu Berechnende der Zeit, wo sie stattfinden wird, findet sich auch 1 Theff. 5, 2. 4. 2 Petr. 3, 10. Offenb. 3, 3. 16, 15. — V. 44.: „Deßhalb seid auch ihr bereit, weil zu einer Stunde, in welcher ihr es nicht vermuthet, der Sohn des Menschen kommt." Die hh. Väter wenden diese Ermahnung durchweg auf die Bedeutung der Todesstunde für den einzelnen Christen an, und mit Recht. „Denn als einen Unvorbereiteten wird denjenigen auch der letzte Tag der Welt treffen, welchen seines Lebens letzter Tag als Unvorbereiteten überrascht hat" (August.). Das Endschicksal der Gesammtheit wiederholt sich in seiner Weise an jeglichem Theilgliede des lebendigen Organismus der Kirche.

V. 45 ff.: „Wer also (der eben gegebenen Vorschrift *γίνεσθε ἕτοιμοι* zufolge) ist der getreue und gute Knecht, welchen sein Herr über sein Hausgesinde gesetzt hat, um ihnen die Nahrung zur (rechten) Zeit zu geben?" — Statt *δοῦλος* hat Luk. 12, 42. *οἰκονόμος*, um gleich das Hervorragende in der Stellung des Mannes bestimmter hervortreten zu lassen. Gemeint sind damit die Apostel und ihre Nachfolger, denen der Herr der Kirche die Leitung und geistliche Versorgung der Gläu-

digen übertragen hat, und von denen er Treue und Klugheit fordert (vgl. 1 Kor. 4, 1 f.). Der Ausdruck *οἰκετεία* (Lukas *θεραπεία*) = *famulitium, servitium.* Es steht *αὐτοῖς* wegen des Collectiv. *οἰκετεία.* — V. 46. enthält die Antwort: „Selig jener Knecht, welchen sein Herr, wenn er angekommen ist, also (wie es nämlich nach V. 45. sein Dienst erfordert) thun findet.“ Statt einfach zu sagen: „Der ist es, welcher bei der Ankunft seines Herrn eben in dieser Berufsthätigkeit getroffen wird und sofort würdig ist der Glückseligkeit und hoher Begnadigung“, tritt in der Lebhaftigkeit des Gedankenganges die Glückseligpreisung des Betreffenden an die Spitze der Antwort. — V. 47.: „Wahrlich sage ich euch, über alle seine Habe wird er ihn setzen“, er wird ihm, da er seine Treue erprobt hat, einen höhern Dienst verleihen: er wird ihn zum Genossen seiner Herrschaft erheben. „Der getreue Haushalter wird mit Christo, dem Sohne des Hauses herrschen, mit ihm, welchem der Vater Alles übergeben hat“ (Origenes). Vgl. 2 Tim. 2, 12.

V. 48 ff. Gegensatz: „Wenn aber jener nichtswürdige Knecht dort sagen sollte in seinem Herzen: Es verziehet mein Herr zu kommen, und er anfangen sollte die Mitknechte zu schlagen, äße aber und tränke mit den Säufern, — so wird der Herr jenes Knechtes kommen an einem Tage, wo er es nicht erwartet, und zu einer Stunde, wo er es nicht weiß, und wird ihn zertheilen und sein Theil mit den Heuchlern festsetzen.“ — In *ὁ κακὸς δοῦλος ἐκεῖνος* ist das *ἐκεῖνος* deiktisch: der Herr sieht in der lebhaften Rede den bösen Knecht gleichsam vor sich und weiset auf ihn hin. Oder man kann auch eine nachläßige Redeweise annehmen statt: *ἐὰν δὲ ὁ δοῦλος ἐκεῖνος κακὸς ὢν εἴπῃ.* Nach Meyer weiset *ἐκεῖνος* auf *ὃ κατέστησεν κ. τ. λ.* V. 45. zurück und faßt dessen Inhalt zusammen. — Das Verbum *διχοτομεῖν* bedeutet etymologisch und nach dem Sprachgebrauche: „in zwei Theile zerschneiden, halbiren.“ Hier kann es nur als Bezeichnung einer grausamen Bestrafungsart gemeint sein, entweder vom Zersägen (vgl. 2 Sam. 12, 31. 1 Chron. 20, 3. Hebr. 11, 37.) oder vom Abschlagen der einzelnen Glieder, wie beim Rädern. Falsch ist es daher, wenn Einige das *διχοτομήσει αὐτόν* (Vulg.: *dividet eum*) fassen wollen: „er wird ihn zergeißeln“,

sich berufend auf das lat. flagris tergum secare, discindere, distruncare, oder gar: „er wird ihn trennen von der Dienerschaft." — Das folgende Glied: *τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ τῶν ὑποκριτῶν θήσει*, kann nur heißen: er wird ihn in die Reihe der Heuchler stellen, d. h. ihn durchaus als einen Heuchler ansehen und behandeln, weil er eben ein Heuchler ist. Denn in dem *χρονίζει μου ὁ κύριος ἐλθεῖν* liegt implicite ausgedrückt, daß er sich demnächst bei der Ankunft selbst noch im Scheine der Pflichttreue darzustellen gedenkt. Hier im Gleichnisse würde eigentlich dieses Glied passender vor dem vorhergehenden stehen. Es hat aber diese Stellung ihren Grund wohl darin, weil hier ein unmerklicher Uebergang aus der Darstellung im Gleichnisse zu der Sache selbst stattfindet, wiefern dieses letzte Glied sich auf die Bestrafung bezieht, welche die unwürdigen Diener der Kirche im Gerichte bei der Wiederkunft des Herrn treffen wird, wo sie als Heuchler werden behandelt werden. Die Heuchler werden aber auch von den Rabbinen in die Gehenna verwiesen. „Dort wird sein Heulen und Zähneknirschen." Vgl. 8, 12. 13, 42. 50. 22, 13.

25, 1 ff. Noch einmal ermahnt der Herr zur Wachsamkeit auf Grund der Unbekanntheit des Tages und der Stunde seiner Parusie, und er kleidet diese Ermahnung in das Gewand einer schönen Parabel, die sich nur bei Matthäus findet. — „Alsdann (d. i. an jenem Tage, wo der Herr kommen wird) wird das Reich der Himmel (das Messiasreich in seiner Vollendung hienieden) gleichgemacht werden (also gleich sein, vgl. 7, 26.) zehn Jungfrauen, welche sich ihre Lampen nahmen und ausgingen, dem Bräutigam entgegen." — Nach der gewöhnlichen Sitte bei den Juden holte der Bräutigam, umgeben von seinen Freunden, des Abends bei Fackelschein unter Musik und Tanz die Braut, welche von ihren Gespielinnen begleitet wurde, aus ihrem elterlichen Hause ab und führte sie in sein Haus, wo dann die Hochzeit gefeiert wurde (vgl. Wetst., Lightf.). Die Darstellung unserer Parabel weicht aber in etwa von dieser Sitte ab. Da nämlich Christus, der Bräutigam, bei seiner Parusie auf die Erde herabkommt und, nach der Verklärung der gesammten Natur, hienieden seine Hochzeit mit der Kirche feiert, so durfte sie diese Hochzeit nicht in das Haus des Bräutigams, sondern mußte dieselbe in das Haus der Braut

verlegen (vgl. Richt. 14, 10.). Nach ihrer Darstellung haben wir uns den Vorgang so zu denken: Der Bräutigam schickt sich an, des Abends nach dem Hause der Braut zu gehen, um dort mit ihr Hochzeit zu halten und sie dann heimzuführen. Die Freundinnen der Braut ziehen aus dem Brauthause mit brennenden Fackeln oder Lampen ihm entgegen; in feierlichem Zuge wollen sie ihn nach dem Hause der Braut geleiten und dort an der Hochzeitsfeier theilnehmen. Unterwegs kehren sie in ein Haus ein, um daselbst die Herankunft des Bräutigams abzuwarten. Da diese sich bis Mitternacht verzögert, werden die wartend dasitzenden Jungfrauen müde und schlafen ein, bis plötzlich der Ruf erschallt, daß der Bräutigam herankomme u. s. w. — In der Zehnzahl der Brautjungfrauen ist nichts Symbolisches zu suchen; vielleicht war sie bei Hochzeiten gewöhnlich. — Das *καὶ τῆς νύμφης*, welches D. Minusk., Vulg., Itala, Syr. nach *νυμφίου* lesen ist ein unpassender späterer Zusatz (vgl. V. 5 f.).

V. 2 ff.: „Fünfe von ihnen aber waren thöricht und Fünfe verständig." Nach überwiegenden Zeugen (B. C. D. L. Z. Sinait., Minusk., Ital., Vulg., Väter) ist mit Lachm. zu lesen: *πέντε δὲ ἐξ αὐτῶν ἦσαν μωραὶ καὶ πέντε φρόνιμοι*, statt der Recepta (Tischend. edit. 7.): *πέντε δὲ ἦσαν ἐξ αὐτῶν φρόνιμοι καὶ αἱ πέντε μωραί*, die als spätere Umsetzung zu betrachten ist. Der Artikel *αἱ* ist aus dem *καί* entstanden. — „Diejenigen, welche thöricht waren, nahmen ihre Lampen, aber nicht nahmen sie mit sich Oel. Die Verständigen aber nahmen Oel in ihren Gefäßen mit ihren Lampen." Die thörichten Jungfrauen hatten also ursprünglich wohl Oel in ihren Lampen; aber ihre Thorheit bestand darin, daß sie kein Oel zum Nachfüllen in eigenen Gefäßen mitnahmen.

V. 5 f.: „Als aber der Bräutigam verzögerte, nickten alle (zuerst, *ἐνύσταξαν* Aorist der vollendeten Handlung) und schliefen (dann, *ἐκάθευδον* Imperf. der Fortdauer). Um Mitternacht aber entstand ein Geschrei (von den Leuten, welche den von Fackeln umgebenen, mit Gesang und Musik begleiteten Bräutigam kommen sahen und hörten): „Siehe, der Bräutigam! gehet heraus, ihm entgegen." Das *ἔρχεται* der Recepta hinter *νυμφίος* ist spätere Ergänzung. Aus dem *ἐξέρχεσθε* erhellt, daß die Jungfrauen auf dem Wege in ein Haus eingekehrt waren.

V. 7 ff.: „Da standen auf alle jene Jungfrauen und brachten in Ordnung ihre Lampen“ d. i. machten sie zurecht, stießen den abgebrannten Docht ab u. s. w. Zu *ἐκόσμησαν* (= *adornaverunt*) *τὰς λαμπάδας* vgl. *κοσμεῖν τραπέζαν* LXX Ezech. 23, 41. Sir. 29, 29. — „Die Thörichten aber sagten zu den Verständigen: Gebet uns von eurem Oele, weil unsere Lampen am Erlöschen sind. Es antworteten aber die Verständigen und sprachen: Nimmermehr! gewißlich würde es nicht hinreichen für uns und euch.“ — Lesen wir mit der Recepta *μήποτε οὐκ ἀρκέσῃ*, so ist die Rede elliptisch und vor *μήποτε*, wie häufig, ein Verbum des Fürchtens zu ergänzen, etwa: „es steht zu fürchten, daß es nicht hinreiche.“ Lesen wir aber nach den meisten Zeugen mit Lachm. und Tischendorf *μήποτε οὐ μὴ ἀρκέσῃ*, so ist *μήποτε* für sich allein zu nehmen, und dazu in Gedanken etwa *δῶμεν* oder *γενέσθω τοῦτο* zu ergänzen (Win. S. 447. 527.), also *μήποτε· οὐ μὴ ἀρχ. κ. τ. λ.* zu interpungiren. — „Gehet lieber zu den Krämern und kaufet für euch.“

V. 10 ff.: „Während sie aber weggingen zu kaufen, kam der Bräutigam, und die, welche bereit waren, traten mit ihm ein (nämlich in's Brauthaus) zu der Hochzeit, und geschlossen wurde die Thüre. Später aber kommen auch die übrigen Jungfrauen und sagen: Herr, Herr! öffne uns.“ Das doppelte *κύριε* drückt das Angstvolle, Dringende ihres Rufes aus. — „Er aber antwortete und sprach: Wahrlich sage ich euch, nicht kenne ich euch.“ — V. 13. gibt dann die Hauptlehre der Parabel in Form einer Folgerung: „Wachet also, weil ihr nicht wisset den Tag und die Stunde“, wann nämlich der Herr wiederkommen wird. Die Ausdeutung der einzelnen Züge dieser Parabel gehört nicht hieher, sondern ist der erbaulichen Betrachtung und Anwendung jedes Einzelnen zu überlassen. *)

---

*) Nach Maldonat ist der Bräutigam Christus, die Braut die triumphirende Kirche, die zehn Jungfrauen bezeichnen die Gesammtheit der Gläubigen, die fünf klugen Jungfrauen sind diejenigen, welche einen lebendigen in Liebe thätigen Glauben, die fünf thörichten, welche einen bloß todten Glauben haben. Die Lampen sind der Glaube, das Oel die guten Werke; die Zögerung des Bräutigams, das Einschlafen aller Jungfrauen und die plötzliche

V. 14 ff. In dem jetzt bis V. 30. folgenden Gleichnisse von den Talenten, welches durch γάρ als eine neue Begründung der Vorschrift γρηγορεῖτε V. 13. eingeführt wird, ermahnt der Herr seine Jünger und in ihnen alle Gläubigen zur gewissenhaften Arbeit in dem Berufe und Wirkungskreise, welchen er einem Jeden in seiner Kirche anweiset, und zur treuen Benutzung und Anwendung der einem Jeden verliehenen Berufs-Gnaden und -Gaben. Eine ähnliche, jedoch zu einer andern Zeit und bei einer andern Gelegenheit gesprochene Parabel finden wir bei Luk. 19, 12 ff. — „Denn wie ein Mann, im Begriffe fortzureisen, seine Knechte rief und ihnen seine Güter übergab . . . Und dem Einen gab er fünf Talente, einem Andern aber zwei, einem Andern aber Eins, einem Jeglichen nach der eigenthümlichen Befähigung; und er reisete fort alsbald." Bei ὥσπερ κ. τ. λ. fehlt der Nachsatz. Es lag ursprünglich in der Absicht des Redenden oder Schreibenden, das ganze Gleichniß an ὥσπερ anzureihen, und am Ende einen Nachsatz folgen zu lassen, der etwa so würde gelautet haben: οὕτω καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ποιήσει. Allein bei der weitern Ausführung des Gleichnisses unterblieb dieß. Vgl. Mark. 13, 34. Röm. 5, 12. — Der Mann der Parabel ist Christus, der jetzt im Begriffe stand, diese Welt zu verlassen; die Knechte sind seine Jünger und die Gläubigen überhaupt; die Talente sind zunächst der Wirkungskreis, der, größer oder kleiner, einem Jeden nach seinen Gaben angewiesen wird, ferner sind es die Gnadengaben, Charismen *(gratiae gratis datae)*, welche der Herr an die Seinigen zum freien Gebrauche austheilt, nicht nach Willkür, sondern je nach der natürlichen Fähigkeit eines Jeden und seiner innern Empfänglichkeit (κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν) dafür. S. zu 1 Kor. 12, 4 ff. — Ueber τάλαντα s. zu 18, 25. — Das εὐθέως ziehen einige Zeugen zum Folgenden: εὐθέως δὲ πορευθεὶς κ. τ. λ. Aber mit Unrecht. Es soll durch den Zug ἀπεδήμησεν εὐθέως ausgedrückt werden, daß der Herr ihnen die freie und selbstständige Benutzung des anvertrauten Geldes nicht beschränkte, daß er sofort nach der Uebergabe abreisete ohne ihnen Vorschriften über die Anwendung desselben zu geben.

Ankunft des Bräutigams um Mitternacht sollen andeuten, daß Christus wiederkommen wird zu einer Zeit, wo Niemand es vermuthet u. s. w. Andere anders.

V. 16 ff.: „Und es ging der, welcher die fünf Talente empfangen hatte, hin und machte Geschäfte damit und erwarb andere fünf Talente. Ebenso auch der, welcher die zwei (empfangen hatte); auch er (καὶ αὐτός, Tischend.) gewann andere zwei. Der aber, welcher das Eine erhalten, ging weg und grub in die Erde und verbarg das Geld seines Herrn. Nach langer Zeit kommt der Herr jener Knechte und hält Abrechnung mit ihnen. Und es trat herzu derjenige, welcher die fünf Talente empfangen hatte, und brachte andere fünf Talente: indem er sagte: Herr! fünf Talente hast du mir übergeben, sieh'! andere fünf Talente habe ich zu ihnen hinzu (ἐπ' αὐτοῖς) gewonnen. Es sprach zu ihm sein Herr: Trefflich, guter und getreuer Knecht, warest du in Bezug auf Weniges getreu; über Vieles will ich dich setzen. Gehe ein in die Freude deines Herrn!" — εὖ steht nicht, wie Viele (auch die Vulg.) es nehmen, absolut statt εὖγε: „schön! brav!" — in dieser Bedeutung kommt εὖ nachweislich erst bei den spätern Kirchenschriftstellern vor —, sondern ist mit ἐπὶ ὀλίγα ἦς πιστός zu verbinden. Nicht selten wird εὖ von dem Worte, wozu es eigentlich gehört, getrennt (s. Passow's Lex. u. d. W.). — Treffend Hieronymus: „Ueber Weniges war der Knecht getreu; denn Alles, was wir auf Erden haben oder sind, wenn es auch groß erscheint und Vieles gilt, ist dennoch im Vergleich zu den künftigen Gütern nur klein und gar geringe (vgl. Röm. 8, 18.). Was kann aber dem getreuen Knechte Größeres gegeben werden, als bei seinem Herrn zu sein und dessen Freude zu schauen und mitzugenießen?" — Der Ausdruck εἴσελθε κ. τ. λ. spielt hinüber in das Gebiet, welches durch die Parabel soll veranschaulicht werden, und bezieht sich auf die Seligkeit, deren die treuen Diener des Herrn bei seiner Parusie mit ihm in seinem Reiche theilhaftig werden sollen. Vgl. Joh. 17, 24. Röm. 8, 17. — V. 22 f. Dem Knechte, welcher mit seinen zwei empfangenen Talenten zwei andere gewonnen hat, sagt der Herr dieselben lobenden Worte, wie dem erstern. Denn er sieht nicht so sehr auf das, was man in seinem Amte gewirkt, als auf die Treue und den Fleiß, womit man dasselbe verwaltet hat. — Eine andere Wendung nimmt die Parabel Luk. 19, 19.

V. 24 f.: „Es trat aber auch derjenige, welcher das Eine Talent empfangen hatte, herzu und sagte: Herr! ich kannte dich, daß du ein harter Mann bist, erndtest, wo du nicht gesäet, und sammelst von daher, wo du nicht geworfelt hast; und in Furcht (das Talent im Geschäftsbetriebe zu verlieren) ging ich hin und verbarg dein Talent in der Erde; sieh'! du hast, was dein ist." Statt sich zu entschuldigen erhebt der faule Knecht noch Vorwürfe gegen seinen Herrn; in einem vom Ackerbaue entlehnten Bilde charakterisirt er ihn als einen unbilligen und über Gebühr verlangenden Menschen, der von fremden Aeckern erndte und von Anderer Tennen einsammle. Trotzig gibt er ihm das anvertraute Talent wieder und meint nun, dieser habe weiter nichts mehr von ihm zu fordern.

V. 26 f.: „Es antwortete sein Herr und sprach zu ihm: Schlechter und fauler Knecht! Du wußtest, daß ich erndte, wo ich nicht gesäet, und sammele von daher, wo ich nicht geworfelt habe?! — Du hättest mithin mein Geld den Wechslern hinwerfen sollen, und ich würde bei meiner Ankunft das Meinige sammt Zins erhalten haben." Der Herr schlägt den Knecht mit seinen eigenen Worten. Wußte dieser wirklich, daß sein Herr ein unbilliger und über Gebühr verlangender Mann sei, so hätte er daraus doch wohl den Schluß machen können, daß jener gewiß nicht von dem abstehe, was er nach Recht und Billigkeit fordern könne, den üblichen Zinsen. Wenn daher der Knecht mit dem Gelde kein besonders einträgliches Geschäft zu machen wußte, so hätte er es wenigstens auf die Wechselbank geben können, damit es nicht ganz nutzlos liege. Mit andern Worten: Wer es nicht versteht, selbstständig sein Talent nutzbar zu machen, der soll es wenigstens von Andern gebrauchen lassen, damit es doch einigen Nutzen für die Gesammtheit schaffe. — Das ᾔδεις - - διεσκόρπισα nehmen wir am besten nicht concessiv, sondern als Frage des Befremdens. — In dem βαλεῖν - - τοῖς τραπεζίταις soll nach Meyer das Mühelose des Verfahrens dargestellt werden: er hätte es nur eben auf die Tische der Wechsler hinzuwerfen brauchen. Andere nehmen βάλλειν in der abgeschwächten Bedeutung von „hingeben" (vgl. ἐκβάλλειν, 12, 20. 35. 13, 52.).

V. 28 ff. Da der Knecht das Talent hat todt liegen lassen,

so ist er dessen nicht mehr werth. Daher ergeht der Befehl des Herrn an seine Diener: „Nehmet also von ihm das Talent und gebet es dem, welcher die zehn Talente hat." Und er begründet diesen Befehl durch eine sprüchwörtliche Sentenz: „Denn Jedem, der hat, wird gegeben werden, und er wird Ueberfluß haben; was aber den angeht, der nicht hat, so wird auch das, was er hat, von ihm genommen werden." Vgl. zu 13, 12. — Wir lesen *τοῦ δὲ μὴ ἔχοντος* und fassen diesen Genitiv absolut und nicht als von *ἀρθήσεται* abhängig. Die Lesart der Recepta *ἀπὸ δὲ τοῦ μὴ ἔχ.* ist grammatische Nachhülfe. Statt des bloßen *ὃ ἔχει* hat die Vulgata: *quod videtur habere* nach der Lesart *ὃ δοκεῖ ἔχειν*, die sich in L. Δ. Minusk., Syr. und bei Origenes findet, eine Aenderung nach Luk. 8, 18. — V. 30. ergeht nun der Urtheilsspruch: „Und den unnützen Knecht werfet hinaus in die Finsterniß draußen; dort wird sein Heulen und Zähneknirschen." S. zu 8, 12.

V. Beschreibung des letzten Gerichts, V. 31—46.

V. 31 f.: „Wenn aber der Sohn des Menschen wird gekommen sein in seiner Herrlichkeit und alle Engel mit ihm, dann wird er sich setzen auf den Thron seiner Herrlichkeit; und es werden versammelt werden vor ihm alle Völker, und er wird sie scheiden von einander, wie der Hirt scheidet die Schaafe von den Böcken." — Das *δέ* ist metabatisch: „Mit dem Abrechnunghalten (V. 19.) und mit der Belohnung und Bestrafung jener Knechte, wird es sich aber also verhalten." — Darüber, daß Christus sich hier als Richter den „Sohn des Menschen" nennt, s. zu Joh. 5, 22. 27. Christus wird zum Gerichte wieder erscheinen als siegreicher König in herrlichem Glanze (*ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ*, vgl. 19, 28. 24, 30. 2 Thess. 1, 8.), umgeben von den hh. Engeln als seinem Gefolge, den Zeugen des Gerichts und Vollstreckern des Strafurtheils; und er wird sich setzen auf seinen herrlichen Richterstuhl, vor welchem sich versammeln werden alle Völker (*πάντα τὰ ἔθνη*). Denn über das ganze Menschengeschlecht, über alle Kinder Adams soll das Endgericht gehalten werden. Mit Unrecht haben Einige (Hieronym., Euthym. Zig., Meyer) gemeint, es sei hier bloß von dem Gerichte über die Christen die Rede, wohingegen Andere (Keil, Olshausen) ebenso unrichtig bloß an das Gericht

über die Nichtchristen denken. Dieses allgemeine Gericht nun wird damit anheben, daß er die Guten und Bösen, welche bisher den Schauplatz der Weltgeschichte gemeinsam gehabt haben, für immer von einander scheidet, wie der Hirt des Abends, wenn er seine Heerde in den Pferch treiben will, die Schaafe und die Ziegenböcke, welche des Tages über zusammen auf Einer Flur geweidet haben, von einander trennt. Die Schaafe sind stille, friedliche, geduldige, reinliche Thiere, daher ein Bild der Guten; die Ziegenböcke sind wild, übermüthig, stößig, geil, somit ein Bild der Bösen. Nach andern soll der geringere Werth der Ziegenböcke der Vergleichungspunkt mit den bösen Menschen sein. Allein die Bösen haben in den Augen Gottes nicht nur einen geringern Werth als die Guten, sondern gar keinen. — V. 33.: „Und er wird stellen die Schaafe zu seiner Rechten, die Böcklein aber zur Linken." Das Diminutiv *ἐρίφια* ist verächtlich. — *εὐώνυμος*, eigentlich „von gutem Namen, berühmt, geehrt", ist euphemistischer Ausdruck statt *ἀριστερός*, was man der üblen Vorbedeutung wegen gern vermied. Den Alten bedeutete nämlich die rechte Seite Glück und Segen, die linke aber Unglück. S. Wetst. z. u. St.

V. 34 ff.: „Dann wird der König (denn als König tritt hier der Menschensohn auf) zu denen, welche zu seiner Rechten sein werden, sagen: Kommet, ihr von meinem Vater Gesegnete! nehmet zum Erbe das Reich, welches für euch bereitet ist von Grundlegung der Welt an." — Der Weltrichter nennt die zu seiner Rechten Stehenden „Gesegnete"; denn sie sollen jetzt des Erbsegens der himmlischen Verheißung (Gal. 3, 14.) thatsächlich und für ewig theilhaftig werden. Er nennt sie Gesegnete „von seinem Vater"; denn der Vater hat sie gesegnet in und mit seinem eingeborenen Sohne, als er sie durch ihn zu Miterben seines Reiches (vgl. Röm. 8, 17.) berief und vollendete. Da aber diese ihre Berufung in dem ewigen Gnadenrathschlusse Gottes gegründet war (vgl. Eph. 1, 4 f.), so hat er jenes Reich nicht erst jetzt für sie bestimmt, sondern schon „von Anfang der Welt an" für sie in Bereitschaft gesetzt. Wohl aber haben sie eines solchen herrlichen Erbes sich werth und würdig gezeigt: „Denn", fährt der Herr V. 35 f. fort, „ich war hungrig, und ihr gabet mir zu essen; ich war durstig, und ihr habet mich getränkt; fremd war

ich, und ihr habet mich aufgenommen (eigentlich: „mich zusammengeführt", nämlich mit den Eurigen, in den Kreis eures Hauses eingeführt); ich war nackt (von Kleidern entblößt, den Angriffen der Kälte und des Wetters ausgesetzt), und ihr habet mich bekleidet; ich war krank, und ihr habet für mich gesorgt; ich war im Kerker, und ihr kamet zu mir", ihr achtetet also keine Beschwerden und keine Schmach, um mir Liebesdienste zu erweisen. — V. 37 ff.: „Dann werden ihm die Gerechten antworten und sagen: Herr! wann sahen wir dich hungern und speiseten dich? u. s. w." Sie werden also sprechen nicht aus Bescheidenheit (Olshaus., de Wette), oder weil der Gerechte sich nie aneignet, was er thut, vielmehr Alles Gott zuschreibt, sondern, wie die Erwiderung des Herrn V. 40. zeigt, weil sie die genannten Liebesdienste niemals Christo selbst geleistet haben (Maldonat, Meyer). — V. 40.: „Und antwortend wird der König zu ihnen sagen: Wahrlich sage ich euch, in wie weit (*in quantum* vgl. Röm. 11, 13., Vulg. *quamdiu*, wie lange) ihr es Einem dieser meiner geringsten Brüder gethan habet, (insoweit) habet ihr es mir gethan" d. h. in demselben Maaße, in welchem ihr gegen diese meine geringsten Brüder Werke der Liebe und Barmherzigkeit geübt habet, seid ihr gegen mich liebevoll und barmherzig gewesen; was ihr ihnen gethan, sehe ich an als sei es mir geschehen. Unter den „geringsten Brüdern" sind nicht die Apostel allein, auch nicht bloß die Christen, sondern die geringen, armen und verachteten Mitmenschen überhaupt zu verstehen. Gut Meyer: „Wie Christus während seines Erdenlebens immer von Geringen und Verachteten (Armen, Niedrigen, Zöllnern, Sündern und dergl.) umgeben ist, die sein Heil suchen, so stellt er sich auch noch beim Gerichte als von Solchen umgeben dar. Sie haben sich vermöge ihrer Sehnsucht nach ihm und seinem ewigen Heile (als *ἠγαπηκότες τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ*, 2 Tim. 4, 8.) nahe am Throne seiner Herrlichkeit geschaart, und auf sie zeigt er hin (*τούτων*). Sie sind die *πτωχοί, πενθοῦντες, πραεῖς, δεδιωγμένοι* der Bergpredigt, jetzt im Begriffe die Verheißung zu empfangen." — Bemerken wir nur noch: Der Weltrichter spricht am jüngsten Tage sein Schlußurtheil nach den äußern Werken, die der Mensch verrichtet hat; und aus allen möglichen guten Werken hebt er die Werke der

Liebe und Barmherzigkeit gegen die Mitmenschen hervor. Denn, wenn in dem speciellen, gleich nach dem Tode erfolgenden Gerichte der Mensch als ein für sich dastehendes Individuum nach seiner gesammten innern Gesinnung gerichtet wird, so wird in dem allgemeinen Weltgerichte ein Jeder vorzüglich in Beziehung auf sein menschheitliches Leben, auf sein Leben im Organismus des Ganzen gerichtet werden. Beide Gesichtspunkte, der des besondern und der des allgemeinen Gerichts, können sich allerdings nicht auf absolute Weise einander ausschließen, da in dem Verhalten des Menschen gegen seine Mitmenschen sich die innere Gesinnung desselben am schärfsten und bestimmtesten ausspricht. Daher wird das Urtheil des allgemeinen Gerichts mit dem des speciellen in Einklang stehen. Die Wirksamkeit jedes Einzelnen ist aber nur dann wahrhaft organisch (menschheitlich), wenn sie sich bezieht auf das Haupt des gesammten Organismus, auf Christus. Somit werden im allgemeinen Gerichte auch nur die Liebeswerke Berücksichtigung finden, welche der Mensch, sei es bewußt sei es unbewußt, um Christi willen geübt hat.

V. 41 ff.: „Dann wird er sprechen auch zu denen von der Linken: Gehet von mir, ihr Verfluchte, in das ewige Feuer, welches dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist." Der Heiland sagt hier nicht „von meinem Vater Verfluchte", wie er eben gesagt hat: „von meinem Vater Gesegnete", weil einerseits der Vorstellung von „Vater" nur der Liebesakt des Segnens entspricht, andrerseits es auch eigentlich nicht Gott ist, der sie verflucht, sondern ihr eigenes Thun ihr Fluch ist. Auch heißt es hier nicht, wie oben: „welches euch bereitet ist", sondern: „dem Teufel - - bereitet ist." Denn da der Fall der Engel dem Sündenfalle der Menschen vorherging, so war jenen zunächst das ewige Feuer bereitet; — aber die Menschen stürzen sich selbst hinein. Und da endlich der Fall der Engel auch der jetzigen Schöpfung, dem Sechstagewerke, vorherging, so fehlt auch das *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* V. 34. — V. 42 f. Begründung dieses Urtheilsspruches wie oben V. 35 f. — V. 44 ff. Die Gottlosen meinen sich damit zu entschuldigen, daß sie niemals aus persönlicher Gleichgültigkeit gegen Christus gehandelt, ihn selbst nie vernachläßigt hätten; aber sein Wort, woran sie doch glaubten oder welches sie in der Stimme ihres

Gewissens vernahmen, sagte ihnen ja, wo er zu finden war (18, 5. vgl. 10, 40.).

V. 46.: „Und es werden Diese hingehen in ewige Strafe, die Gerechten aber in ewiges Leben." Die Parallele zwischen „ewiges Leben" und „ewige Strafe" beweiset hinlänglich, daß auch letztere von einer unaufhörlichen Dauer, also die Lehre von einer *ἀποκατάστασις τῶν πάντων* eine irrige sei. Vgl. 3, 12. Joh. 3, 36. Gut der heil. Augustin. (de Civit. Dei 21, 23.): „Wie ist es möglich, die ewige Strafe bloß für ein lange dauerndes Feuer zu halten, das ewige Leben dagegen für endlos, da Christus in derselben Stelle in einem und demselben Satze beides „ewig" genannt hat? Nennt er beides ewig, so dauert entweder beides nur eine lange Zeit oder beides ohne Ende immerfort. Zu sagen, daß in diesem Einen Satze das ewige Leben ein endloses, die ewige Strafe aber eine endliche bedeute, ist abgeschmackt. Nicht also weil die Heiligen und Schriftkundigen die Seligkeit des Himmels nach langer Strafe den Teufeln und Verdammten nicht gönnen, sondern weil sie sehen, daß die untrügliche Schrift sagt, Gott habe sie auf ewig verdammt, darum muß es aus ächter Frömmigkeit unbeweglich festgehalten werden, daß die Teufel und die Verdammten zu der Gerechtigkeit und Seligkeit der Heiligen nicht zurückkehren werden." — Uebrigens erhellt aus dieser Schilderung des letzten Gerichts sowohl als aus der vorhergehenden Parabel von den Talenten, daß nicht der Glaube allein es ist, der zum Heile führt, sondern nur der in Werken der Liebe thätige Glaube, die *fides charitate formata*, daß somit jene Zurechnungstheorie der protestantischen Rechtfertigungslehre, welche jedes Verdienst der in Christo geheiligten Selbstthätigkeit ausschließt, durchaus zu verwerfen ist. Vgl. 1 Kor. 13, 1 ff. Joh. 13, 35. Gal. 5, 6.

Dritter Theil.

Geschichte des Leidens, Sterbens und der Auferstehung Jesu.

(26, 1 — 28, 20.)

---

§. 23. Ankündigung des Leidens. Salbung Jesu. Verrath des Judas. Das letzte Abendmahl.

26, 1—35.

I. Jesus kündigt sein Leiden an, und das Synedrium rathschlagt wider ihn, V. 1—5. Vgl. Mark. 14, 1. Luk. 22, 1 f.

V. 1 f.: „Und es geschah, als Jesus alle diese Reden vollendet hatte, sprach er zu seinen Jüngern: Ihr wisset, daß nach zwei Tagen das Passahfest ist, und dann (*καί*, vgl. 4, 19.) wird der Sohn des Menschen überliefert, um gekreuziget zu werden." — Aehnliche Uebergänge zu einem neuen Abschnitte haben wir 11, 1. 13, 53. 19, 1. gehabt. — *πάντας τοὺς λόγους τούτους* beziehen die Meisten bloß auf die vorhergehende lange und aus mehreren besonderen Abtheilungen bestehende Rede, 24, 4 — 25, 46.; besser aber verstehen wir es mit dem h. Thomas von der gesammten Lehrwirksamkeit des Herrn. Der Evangelist will sagen: Nachdem nun Jesus sein prophetisches Amt vollendet hatte, fing er an auf sein hohepriesterliches Amt sich vorzubereiten. Das *πάντας* fehlt zwar in E., Minusk., ist aber zu überwiegend bezeugt, als daß es (mit Einigen) getilgt werden dürfte. — *τὸ πάσχα*, hebr. פֶּסַח, aram. פַּסְחָא d. i. Verschonung, war eins der großen jüdischen Feste, welches zum Andenken an die Verschonung der Erstgeburt (2 Mos. 12, 12 ff.) und an die Be-

freiung des Volkes aus Aegypten vom 15. bis zum 21. Nisan, also sieben Tage lang gefeiert wurde. Da die Juden aber den Tag von Sonnenuntergang bis Sonnenuntergang rechneten, so begann das Fest schon am 14. Nisan Abends mit dem Essen des Passahlammes. Daher kam es dann, daß auch wohl schon der ganze 14. Nisan mit als Festtag gerechnet wurde, und Flav. Joseph. die Dauer dieses Festes bald auf sieben (Antt. 3, 10, 5. 9, 13, 3.) bald auf acht Tage (Antt. 2, 15, 1.) angibt; auch unten V. 17. Mark. 14, 12. wird der 14. Nisan als *ἡ πρώτη τῶν ἀζύμων* bezeichnet. Während der ganzen Zeit des Festes wurde ungesäuertes Brod gegessen (daher hieß das Fest auch חַג הַמַּצּוֹת, *ἑορτὴ τῶν ἀζύμων*); es sollte dieß an den eilfertigen Auszug des Volkes Israel aus Aegypten erinnern, wo sie nicht Zeit gehabt hatten, gesäuertes Brod zu bereiten (2 Mos. 12, 39. 5 Mos. 16, 3.). Die Haupttage des Festes waren der 15. und 21. Nisan; diese beiden Tage waren an Heiligkeit ganz einem Sabbathe gleich, und es durfte an ihnen ebensowenig wie an einem Wochensabbathe irgend ein Geschäft getrieben werden (vgl. 2 Mos. 12, 16. 3 Mos. 23, 7. 4 Mos. 28, 18.). — Aus dem *μετὰ δύο ἡμέρας* können wir nicht genau entnehmen, ob es der 12. oder der 13. Nisan war, an welchem Jesus dieses sprach; denn wir wissen nicht, ob er den Tag, wo er es sagte, mitrechnete oder nicht. — *καὶ ὁ υἱὸς κ. τ. λ.* ist nicht von *οἴδατε* abhängig, weil Jesus nie gesagt hat, daß seine Ueberlieferung und Kreuzigung grade am Feste geschehen werde (vgl. 16, 21. 17, 22. 20, 19.). Das Präsens *παραδίδοται* bezeichnet die bevorstehende Handlung als so gut wie schon gegenwärtig, als etwas, was als göttlicher Rathschluß feststeht. Die Vulgata hat das Futur. *tradetur.*

V. 3 ff. Zu derselben Zeit, wo Jesus auf seine bevorstehende Kreuzigung hinwies, beschloß das Synedrium seinen Tod: „Da versammelten sich die Oberpriester und die Aeltesten des Volkes in dem Hofe des Hohenpriesters, welcher den Namen Kaiaphas führte, und sie berathschlagten, Jesum mit List zu fangen und zu tödten. Sie sprachen aber: Nicht am Feste! damit nicht etwa Tumult entstehe unter dem Volke." — Nach *ἀρχιερεῖς* hat die Recepta *καὶ οἱ γραμματεῖς*, was aber nach überwiegenden

Zeugen als Zusatz aus Mark. 14, 1. Luk. 22, 2. zu streichen ist. Vgl. 2, 4. — Das Synedrium versammelte sich εἰς τὴν αὐλὴν τοῦ ἀρχ. Ob wir unter αὐλή mit Einigen den von den Gebäuden umschlossenen Hof, wo man sich nach orientalischer Sitte zu versammeln pflegte, oder mit Andern, nach einem schon bei Homer (vgl. Od. 4, 74.) vorkommenden Sprachgebrauche, den Palast selbst (vgl. Mark. 15, 16. Luk. 11, 21.) zu verstehen haben, ist nicht mit Bestimmtheit zu entscheiden. Vgl. das lat. *atrium*. Ebenso müssen wir es unentschieden lassen, ob wir hier an eine förmliche Sitzung des Synedriums zu denken haben, oder nur an eine geheime Conferenz zur Privatbesprechung. Allerdings hatte das Synedrium für seine öffentlichen ordentlichen Sitzungen ein officielles Versammlungsgebäude, Gazith genannt, welches an der Südseite des Tempels lag. Allein die Talmudisten sagen, daß der Hohe Rath vierzig Jahre vor der Zerstörung Jerusalems, wo ihm das Recht über Leben und Tod genommen wurde, die Gazith verlassen und seine Sitzungen zuerst in den Hallen *(tabernae)* des äußersten Tempelvorhofes, dann in der Stadt gehalten habe. — Der damalige Hohepriester hieß ursprünglich Joseph, führte aber den Beinamen Kaiaphas (vielleicht = כַּיְפָא, *depressio, curvatio)*, und dieser Beiname war sein gewöhnlicher Name geworden; daher λεγομένου und nicht ἐπικαλουμένου. Er wurde von dem römischen Prokonsul Valerius Gratus zum Hohenpriesterthum ernannt und verwaltete dieses Amt 10 Jahre lang die ganze Prokuratur des Pontius Pilatus hindurch, bis er zuletzt im Jahre 789 u. c. von dem Prokonsul Vitellius abgesetzt wurde. S. Joseph. Antt. 18, 2, 2. 4, 3. — V. 4. bezeichnet ἵνα - - ἀποκτείνωσι nicht die Absicht (Meyer), sondern den Inhalt der Berathschlagung (vgl. Win. S. 299 f.). — V. 5. ist zu μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ zu ergänzen: τοῦτο γενέσθω oder τοῦτο ποιῶμεν (Win. S. 526.). Die Synedristen fürchteten, in dieser Zeit, wo in Jerusalem eine so große Menge Volks versammelt war, das eben noch Jesum mit einem solchen Jubel begrüßt hatte, möchte seine Gefangennehmung und Hinrichtung einen Tumult veranlassen. Man will also die Festzeit vorübergehen und die Volksmenge sich wieder zerstreuen lassen, um ohne Aufsehen und Rumor die That zu vollbringen. Jedoch setzten sie sich über diese Besorgniß hinweg, als der Verräther

Judas ihnen eine passende Gelegenheit bietet, Jesum ohne Aufsehen gefangen zu nehmen. — Maldonat u. A. fassen das μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ in dem Sinne: „lasset uns ihn noch vor dem Feste tödten." Allein als die Synedristen ihren Beschluß faßten, war die Volksmenge, die man fürchtete, zum größten Theile schon in Jerusalem versammelt; es kann also nur ein Aufschub bis nach der Festzeit gemeint sein.

II. Jesu Salbung in Bethanien, V. 6—13. Vgl. Mark. 14, 3—9. Joh. 12, 1—8.

Diese Salbung ist nach Zeit, Ort, Umständen verschieden von der Luk. 7, 36 ff. erzählten, und diese Verschiedenheit wird jetzt auch allgemein anerkannt. Sie ist aber identisch mit der bei Mark. und Johannes a. a. O. berichteten, wie dieß ebenfalls von den Meisten zugestanden wird. Wenn einige Aeltere (Origenes, Chrysostom., Hieronym. u. A.) die Salbung bei Joh. für eine andere als die hier berichtete hielten und also drei Salbungen Jesu annahmen, so kam dieses daher, weil man in dem Berichte des Joh. Abweichungen fand, die man mit der Erzählung der beiden andern Evangelisten nicht vereinen zu können glaubte. Allein diese Abweichungen enthalten keine Widersprüche, sondern dienen nur dazu, den Bericht zu vervollständigen. Der Ort der Salbung ist nach allen drei Berichten Bethanien; die Zeit nach Joh. sechs Tage vor dem Passahfeste. Matth. und Mark. schieben sie hier nachträglich ein, um die folgende Erzählung von der ruchlosen That des Judas zu motiviren. Der Gastgeber ist Simon, der Aussätzige (Matth., Mark.), Martha ist dienend, ihr Bruder Lazarus unter den Gästen (Joh.). Das Weib, welches Jesum salbt, ist Maria, die Schwester des Lazarus und der Martha (Joh.); sie gießt das Oel nicht allein über das Haupt Jesu (Matth., Mark.), sondern salbt zugleich die Füße und trocknet sie mit ihren Haaren (Joh.); der Unwille einiger (Mark.) Jünger, der sich darüber äußert (Matth., Mark.) wird angeregt durch Judas (Joh.). Die Antwort Jesu ist bei allen drei Evangelisten dem Sinne nach dieselbe.

V. 6 ff.: „Als aber Jesus in Bethanien (s. zu 21, 1.) war, im Hause Simon's des Aussätzigen, kam zu ihm ein Weib, welches ein Alabastergefäß mit kostbarem Salböle hatte, und sie goß es nieder auf sein Haupt,

während er zu Tische war." Der hier genannte Simon war ohne Zweifel ein naher Verwandter der drei Geschwister Lazarus, Martha und Maria. Einige Apokryphen machen ihn zum Vater derselben; andere halten ihn für den Mann der Martha. Er war früher aussätzig gewesen und wahrscheinlich von Jesu geheilt worden, hatte aber von seiner frühern Krankheit den Beinamen *ὁ λεπρός* behalten, ähnlich wie der Evangelist sich 10, 3. noch *ὁ τελώνης* nennt. Das Weib ist nach Joh. 12, 3. Maria, die Schwester des Lazarus. — Das Wort *ἀλάβαστρος ὁ* und *ἡ* auch *τὸ ἀλάβαστρον*, wie im Lateinischen *alabaster* und *alabastrum*, bezeichnet kleine alabasterne Gefäße, namentlich zur Aufbewahrung von Salben. Matthäus faßt sich hier am kürzesten; er berichtet bloß, daß das Weib das Salböl auf das Haupt Jesu ausgegossen habe. Bei Festmahlen den Eingeladenen Arome in's Haar zu gießen, war bei den Juden Sitte. Mark. und Johannes fügen jeder noch Einen Zug hinzu, worin sich die feurige Liebe des Weibes zu Jesus ausspricht. Statt nämlich die mit Wachs verschlossene und versiegelte Oelflasche zu öffnen und das kostbare Oel tropfenweise herausfließen zu lassen, zerbricht nach Mark. das Weib die Flasche und schüttet mit Einem Male den Inhalt auf das Haupt des Herrn. Und Joh. erzählt, Maria habe gesalbt die Füße Jesu und mit ihren Haaren dieselben getrocknet. Vor dem Mahle wurden gewöhnlich die Füße der Gäste gewaschen, weil man die Sandalen auszog und sich auf Divane legte; die Füße eines Gastes zu salben und sie mit den Haaren zu trocknen war eine ganz besonders zarte und ehrerbietige Auszeichnung desselben. Dadurch entsteht aber kein Widerspruch zwischen Matth. und Joh.: ersterer läugnet nicht die Salbung der Füße, letzterer nicht die Salbung des Hauptes.

V. 8 f.: „Als es aber die Jünger sahen, wurden sie unwillig und sagten: Wozu diese Vergeudung? Denn es konnte dieses theuer verkauft und (der Erlös) den Armen gegeben werden." Matth. sagt hier *οἱ μαθηταί* ohne Einschränkung, Mark. spricht von *τινές*, Joh. aber nennt ganz speciell den Judas als Tadler. Darin liegt kein Widerspruch. Entweder hat Matth. syllептisch von den Jüngern im Allgemeinen ausgesagt, was von Einem aus ihrer Mitte galt (Hieronymus u. A.), oder besser nimmt man (mit August. u. A.)

an, daß Judas zuerst sich unwillig äußerte, seinerseits von Habsucht getrieben, und daß die übrigen Jünger oder Einige derselben in der Meinung, daß ihrem demüthigen Meister kostbare Pflege und Huldigung lästig falle, und aus vermeintlich wohlberechtigter Liebe und Sorge für die Armen jener Aeußerung zustimmten. — Statt des unbestimmten πολλοῦ hat Joh. 12, 5. genauer τριακοσίων δηναρίων, Mark. 15, 5.: ἐπάνω δηναρίων τριακοσίων. Nach Plinius (N. H. 12, 26. 13, 4.) kostete das Pfund Narde sogar 400 Denare.

V. 10 ff.: „Jesus aber merkte es und sprach zu ihnen: Was behelliget ihr (κόπους παρέχειν eigentlich: Beschwerde machen) das Weib? Denn (keine Verschwendung, wie ihr engherzig meinet, sondern vielmehr) ein treffliches Werk hat sie gethan an mir." Trefflich aber war das Werk des Weibes wegen der besondern Verhältnisse, unter welchen es geschah: „Denn immerdar habet ihr die Armen bei euch (so daß ihr ihnen Gutes erweisen könnet, wann ihr wollet), mich aber habet ihr nicht immerdar, vielmehr werde ich bald von euch scheiden. Denn, indem sie dieses Salböl auf meinen Leib geschüttet, hat sie es gethan, um mich einzubalsamiren", als ob ich schon todt wäre. Gewöhnlich nimmt man an, Jesus leihe nur dem Weibe diese Absicht aus Dankbarkeit und Rührung und um sie vor den murrenden Jüngern um so mehr als gerechtfertigt darzustellen, so daß der Sinn wäre: Niemand von euch würde es doch tadeln, wenn an meine Einbalsamirung so viel gewandt würde; nun aber werde ich so bald sterben, daß diese Salbung für meine Begräbnißsalbung angesehen werden kann. Allein ohne Zweifel hatte die sinnig liebende Maria aus Jesu wiederholten Weissagungen (vgl. 17, 22 f.) die Gewißheit oder wenigstens die Ahnung, daß er nicht lange mehr auf Erden wandeln werde, und wollte daher lieber dem Lebenden als dem Todten diesen Liebesbeweis geben.

V. 13.: „Wahrlich sage ich euch, wo immer wird verkündigt werden dieses Evangelium in der ganzen Welt, da wird auch gesagt werden, was diese gethan hat, zur (preisenden) Erinnerung an sie." In τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο ist das τοῦτο nicht dem Schriftsteller zuzuschreiben, sondern es weiset hin auf den eben V. 11 f. angedeuteten Gegenstand des Evangeliums, den Tod Jesu: Diese Heilsbotschaft von meinem

Versöhnungstode. — Wir haben hier eine Weissagung des Herrn, die ihre volle Erfüllung gefunden hat. Durch die schriftliche Aufzeichnung ist diese Liebesthat für alle Zeiten in der Erinnerung der Gläubigen bewahrt worden.

III. Verrath des Judas, V. 14—16. Vgl. Mark. 14, 10 f. Luk. 22, 3—6.

V. 14 ff.: „Damals ging Einer von den Zwölfen, genannt Judas Iskarioth, zu den Hohenpriestern und sprach: Was wollet ihr mir geben, und ich will ihn euch überliefern? Sie aber setzten ihm aus dreißig Silberlinge. Und von da an suchte er eine gute Gelegenheit, um ihn zu überliefern." — Mit *τότε* knüpft Matthäus nach der Episode V. 6—13. an V. 3—5. wieder an, so daß das *τότε* hier dem *τότε* V. 3. correspondirt und jenes wieder aufnimmt: Damals, als das Synedrium den Beschluß faßte, Jesum zu tödten, da kam auch in Judas der Plan des Verrathes zur Reife. Das subjektive Motiv zu diesem schnöden Verrathe bei Judas war nach der Darstellung der Evangelisten die Habsucht; an diese Leidenschaft knüpfte der Satan an, um ihn sich vollständig dienstbar zu machen. Vgl. Luk. 22, 3.: *εἰςῆλθεν σατανᾶς εἰς Ἰούδαν.* In welchen Abgrund der Bosheit aber die auri sacra fames unter teuflischem Einflusse den Menschen stürzen kann, lehrt hinlänglich die tägliche traurige Erfahrung. Wir brauchen uns also gar nicht nach andern Beweggründen umzusehen und etwa mit einigen neuern Auslegern die Meinung aufzustellen, die That des Judas sei aus verletztem Ehrgeize hervorgegangen, weil Jesus die übrigen Apostel ihm vorgezogen, oder aus vermeintlicher Kränkung wegen der Zurechtweisung bei dem Mahle in Bethanien, oder endlich Judas habe den Herrn nur drängen wollen, bei Gelegenheit der Anwesenheit der vielen ihm geneigten Festpilger die bisherige römische Regierung zu stürzen und das messianische Reich in äußerlich-triumphirender Weise aufzurichten. — *εἷς τῶν δώδεκα* ist tragisch: obwohl er Einer von jenen war, die Jesus sich auserwählt und mit denen er den vertrautesten Umgang gepflogen. Ueber den Zunamen Iskarioth s. zu 10, 2 f. — V. 15. kann *ἔστησαν αὐτῷ* sowohl „sie wägten ihm zu" d. i. zahlten ihm aus (der Ausdruck kommt daher, weil ursprünglich das Gold und Silber wirklich gewogen wurde) als auch „sie setzten ihm

aus" (Vulgata *constituerunt)* bedeuten. Für letztere Bedeutung spricht Mark. 14, 11.: ἐπηγγείλαντο αὐτῷ ἀργύριον δοῦναι (vgl. Luk. 22, 5.). Die Notiz 27, 3., wornach Judas das empfangene Geld zurückgibt, ist nicht dagegen, da dem Verräther wahrscheinlich erst unmittelbar nach der Ablieferung Jesu das Geld ausgezahlt wurde; auch nicht der Umstand, daß in der prophetischen Stelle Zach. 11, 12., welche unten 27, 9. angezogen wird, der Ausdruck ἔστησαν (יִשְׁקְלוּ) offenbar im Sinne von *appenderunt* steht, da dieselbe nicht nothwendig hier schon dem Evangelisten vorschwebte. — τριάκοντα ἀργύρια sind dreißig silberne Sekel. Die Ausdrucksweise ist aus dem Hebräischen hervorgegangen, inwiefern hier כֶּסֶף hinter dem Zahlworte gesetzt wird mit ausgelassenem שֶׁקֶל (vgl. 1 Mos. 20, 16. 37, 28.). Da hier ohne Zweifel Sekel des Heiligthums (שֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ) gemeint sind, welche, das Normalgewicht haltend, schwerer waren als die gemeinen Sekel und $3^1/_3$ attische Drachmen oder $22^1/_2$ Sgr. galten, so betrug die ganze Summe nach unserm Gelde $22^1/_2$ Thaler. Nach 2 Mos. 21, 32. waren dreißig Silberlinge das Blut- und Wergeld für einen getödteten Sklaven; und um denselben schnöden Preis wurde der Herr der Welt verkauft! War es schmutziger Geiz oder war es tiefe Verachtung gegen Jesum, welche den hohen Rath bewog, diese geringe Summe zu bieten? Wir wissen es nicht. Jedenfalls aber zeugt dieselbe von der entsetzlichen Verblendung des vom Satan gefangenen Apostels.

IV. Das letzte Passahmahl und Einsetzung des heiligen Abendmahls, V. 17—30. Vgl. Mark. 14, 12—26. Luk. 22, 7—23. 1 Kor. 11, 23—25.

V. 17 ff. Zurüstung des Mahles: „Am ersten Tage aber des Ungesäuerten traten die Jünger zu Jesu und sagten: Wo, willst du, sollen wir für dich zurichten, um das Passah zu essen?" — τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων kann nicht, wie Einige (Theophyl., Calm., Sepp) gewollt, heißen: am Tage vor dem Ungesäuerten (πρώτη = προτέρᾳ), sondern es bezeichnet: am ersten Tage des Festes, an welchem das Ungesäuerte genossen wird. Gemeint ist der 14. Nisan, an dessen Abend das Passahfest mit dem Essen des Passahlammes begann (vgl. zu V. 3.). Nach den Synoptikern fiel in diesem Jahre der 14. Nisan

auf den Donnerstag und am Freitage dem 15. Nisan, also am ersten Hauptfesttage wurde nach ihnen Jesus gekreuzigt und begraben. Mit diesem Wochentage stimmt auch Johannes überein; auch nach ihm wurde Jesus an einem Freitage gekreuzigt. Allein nach seiner Darstellung erscheint dieser Freitag der Kreuzigung als der Tag vor dem Hauptfesttage, also als der 14. Nisan, so daß darnach das letzte Abendmahl auf den Abend des 13. Nisan fällt. Ueber die Ausgleichung dieser Differenz s. zu Joh. 13, 2. — *τὰ ἄζυμα* = הַמַּצּוֹת. Das Passahfest hieß das „Fest des Ungesäuerten", weil während der ganzen Dauer dieses Festes nur ungesäuertes Brod gegessen werden durfte (s. zu V. 2., vgl. 2 Mos. 23, 15. 3 Mos. 23, 6.). In dem *σοι* wird Jesus als der Familienvater betrachtet. — *τὸ πάσχα* ist hier die Passahlamms-Mahlzeit. Das Passahlamm — ein männliches Schaaf- oder Ziegenlamm — sollte nach dem Gesetze (2 Mos. 12.) schon am 10. Nisan ausgewählt sein, und wurde am 14. Nisan gegen Abend (בֵּין הָעַרְבַּיִם) im Vorhofe des Heiligthums geschlachtet. Dann wurde es am Abend ganz gebraten und von der Familie allein oder mit hinzugeladenen Gästen verzehrt. Es mußten sich nämlich zu der Mahlzeit so viele Personen vereinigen, als für welche das Lamm ausreichte (mindestens 10, höchstens 20 Personen), da nichts davon bis zum andern Morgen übrig bleiben durfte; blieb etwas übrig, so mußte es verbrannt werden.

V. 18 f.: „Er aber sprach: Gehet in die Stadt zu dem und dem und saget ihm: Der Lehrer spricht: meine Zeit ist nahe! bei dir halte ich das Passahmahl mit meinen Jüngern. Und es thaten die Jünger, wie ihnen Jesus befohlen hatte, und sie bereiteten das Passahmahl." Nach V. 6 ff. war Jesus in Bethanien. Von dort entsandte er Zwei seiner Jünger, nämlich den Petrus und Johannes (vgl. Mark. 14, 13. Luk. 22, 7.), in die Stadt d. i. nach Jerusalem, um für die Zurüstung des Passahmahles Sorge zu tragen. Denn nur in Jerusalem durfte dieses Mahl gehalten werden. Es heißt hier ganz unbestimmt *πρὸς τὸν δεῖνα*. Den Ausdruck *ὁ* und *ἡ δεῖνα* gebraucht der Grieche, wo er eine bestimmte Person im Sinne hat, sie aber nicht nennt, entweder weil er ihren Namen nicht weiß, oder weil ihm nichts darauf ankommt, sie zu nennen. Vgl. das hebräische פְּלֹנִי אַלְמֹנִי, zu-

sammengezogen פְּלֹמֹנִי (Dan. 8, 13.). Euthym., Theophyl. u. A. meinen nun, Jesus habe den Namen des Hausherrn nicht genannt, damit der Verräther Judas nicht im voraus den Ort erfahre und Anstalten treffe, daß sein Meister schon vor dem Mahle oder bei demselben ergriffen werde. Das ist allerdings richtig (s. zu Mark. 14, 12 ff.); aber damit ist noch nicht erklärt, warum es hier ganz unbestimmt *πρὸς τὸν δεῖνα* heißt; denn so hat Jesus gewiß nicht gesprochen. Besser gefällt daher die Ansicht Augustin's u. A., wornach nur der Evangelist aus uns unbekannten Gründen den Namen des Mannes nicht aufnahm. Da er sichtbar mit der Erzählung zu dem Mahle selbst eilt, so kam es ihm auf den Namen des Hausbesitzers, wo das Mahl gehalten wurde, nicht an; und wahrscheinlich ist dieß der Grund, warum Matthäus sich hier überhaupt so kurz und unbestimmt ausdrückt. Genauer erzählen Markus und Lukas, Jesus habe zu den beiden Jüngern, die er in die Stadt schickte, gesagt: nachdem sie in die Stadt würden eingetreten sein, werde ihnen ein Mann begegnen mit einem Wasserkruge; diesem sollten sie folgen in das Haus, wohin er gehe, und sollten den Besitzer des Hauses im Auftrage des Lehrers fragen, wo die Herberge (Mark. *τὸ κατάλυμά μου*) sei, in welcher er mit seinen Jüngern das Passah essen solle. Dieser werde ihnen ein großes gepolstertes Obergemach anweisen; dort sollten sie das Passahmahl zurichten. Die Jünger seien hingegangen und hätten es so gefunden, wie Jesus ihnen gesagt. Aus dieser Erzählung erhellt, daß Jesus den Hausvater kannte und wahrscheinlich schon früher demselben versprochen hatte, das Passahmahl bei ihm zu halten. Eine solche vorgängige Bestellung erscheint nothwendig bei der ungeheuren Menge von Fremden (um Ostern nicht selten gegen zwei Millionen), welche die Häuser der Stadt in Anspruch nahmen. — *ὁ καιρός μου ἐγγύς ἐστιν* d. h. nach dem ganzen Zusammenhange: der Zeitpunkt meines Todes steht nahe bevor. Es liegt in diesen Worten des Herrn nicht eine Entschuldigung, weßhalb er gegen die herrschende Sitte das Passahmahl um Einen Tag anticipire, wie nach Aelteren auch Arnoldi meint (s. zu Joh. 13, 2.), sondern die Dringlichkeit der Bitte. Es ist gewissermaßen die letzte Bitte, das Letzte, wofür Jesus hier auf Erden noch Jemand anzusprechen hat — und wer schlüge einem

Freunde wohl die letzte Bitte ab? Somit wird zugleich die Pietät des Hausvaters gegen Jesum durch diese Worte in Anspruch genommen. — Das ποιῶ ist nicht *Futur. attic.* (Fritzsche), welches überhaupt im N. T. von Verbis contractis nicht nachgewiesen werden kann (Win. S. 70.), sondern das vergegenwärtigende Präsens. — ποιεῖν τὸ πάσχα = עָשָׂה פֶּסַח (2 Mos. 12, 48. 4 Mos. 9, 10 ff. Hebr. 11, 28.), wie bei den Profanen ποιεῖν τὰ Ὀλύμπια, ἑορτὴν ποιεῖν.

V. 20 ff. Das Passahmahl selbst. — „Als es aber Abend geworden, ließ er sich zu Tische nieder mit den zwölf Jüngern." Das μαθητῶν (Andere haben μαθητῶν αὐτοῦ) fehlt bei einigen Zeugen, wohl eine Auslassung nach Mark. 14, 17. — Erst nach Sonnenuntergang des 14. Nisan, also — nach jüdischer Tagesberechnung — erst nach Anbruch des 15. Nisan durfte das Passahmahl gehalten werden. Nach 2 Mos. 12, 11. sollte man das Passahlamm stehend mit Stock und Reisekleidung essen. Diese gesetzliche Bestimmung, nach den Talmudisten nur für die Zeit der Knechtschaft Israels gegeben *), war aber damals schon außer Gebrauch gekommen. Man pflegte in Feierkleidern und auf Divane gereiht sich um den Tisch zu legen (daher ἀνέκειτο) zum Zeichen der Freiheit und der königlichen und priesterlichen Würde Israels.

V. 21.: „Und während sie aßen sprach er: Wahrlich sage ich euch, Einer von euch wird mich überantworten." Dieser Ankündigung des Verrathes ging nach Joh. 13, 2 ff. die Fußwaschung, nach Luk. 22, 21—23. auch die Einsetzung und der Genuß des heil. Abendmahles vorher. Matth. und Mark. geben aber die Anzeige des Verrathes und also auch die Entfernung des Verräthers (denn nach der Frage und Antwort V. 25. konnte dieser kaum länger am Tische bleiben) vor der Einsetzung des h. Abendmahls (vgl. Mark. 14, 18—21.). Daraus ist dann die von jeher viel besprochene Streitfrage entstanden, ob der Verräther Judas das heil. Abendmahl mitgenossen habe oder nicht? Die meisten Väter und Ausleger von Cyprian, Hieronym., Augustin., Chrysost. an bis auf Maldonat hinab be-

---

*) Vgl. *Hieros. Pesach.* f. 37, 2.: „Mos servorum est, ut edant stantes; at nunc comedant recumbentes, ut dignoscatur, exisse eos e servitute in libertatem."

sahen diese Frage; die meisten neuern Exegeten aber verneinen sie. Obgleich hier mit Bestimmtheit nicht zu entscheiden ist, so scheint doch die Relation des Lukas in Rücksicht der Zeitfolge den Vorzug zu verdienen, da überhaupt aus seinem ganzen Berichte die Absicht hervorleuchtet, die Geschichte des heiligen Mahles nach einer genauen Abfolge der einzelnen Vorfälle zu geben. Daß Matth. und Mark. die Entdeckung des Verraths vor das heil. Abendmahl setzen, mochte wohl durch die Andeutung des Verraths bei der Fußwaschung (Joh. 13, 10 f.) veranlaßt worden sein. Da sie diese nicht erwähnen, setzen sie an ihre Stelle die ganze Erzählung vom Verrathe, rücken somit dieselbe der Zeitfolge nach hinauf. Hiernach wäre dann Judas der erste gewesen, welcher einer gottesräuberischen Communion sich schuldig machte und von der Höhe der priesterlichen Würde, die auch er mit den übrigen Aposteln anzunehmen gewagt, schmählich herabfiel.

V. 22 f.: „Und tiefbetrübt begannen sie, Jeder einzeln (εἷς ἕκαστος ist zu lesen, nicht ἕκαστος αὐτῶν mit der Recepta), zu ihm zu sagen: Doch nicht etwa ich bin es, Herr?" Schon die Form der Frage drückt aus, daß die Jünger eine verneinende Antwort darauf erwarten. Sie sind sich ihrer Liebe zum Herrn bewußt und fühlen sich einer solchen schwarzen That unfähig; dennoch sind sie tief betrübt in dem Gedanken an die Möglichkeit, einer solchen Versuchung anheim zu fallen, und sie können sich nicht beruhigen, bis sie aus seinem eigenen Munde die Versicherung haben, daß sie es nicht seien. — V. 23.: „Er aber antwortete und sprach: Der mit mir die Hand in die Schüssel getaucht, der wird mich überantworten." Außer dem gebratenen Passahlamme und den ungesäuerten Broden gehörten zum Passahmahle noch bittere Kräuter (מְרֹרִים, 2 Mos. 12, 8.) mit Brühe zur Erinnerung an die Bitterkeit, welche die Väter in Aegypten gekostet hatten, und ein dicker, süßer Brei, חֲרוֹסֶת genannt, welcher aus Datteln, Mandeln, Feigen u. s. w. mit Zimmet eingekocht die Farbe von Ziegelsteinen hatte, um an die harte Ziegelarbeit in Aegypten zu erinnern. In diese bittern Kräuter oder in diese Brühe Charoset tunkte man mit der Hand, da Gabeln noch nicht gebräuchlich waren, die Stückchen Fleisch oder Brod, ehe man sie

aß. Wahrscheinlich hatte der Verräther seinen Platz in der Nähe des Herrn, so daß er nebst einigen andern zunächst Sitzenden mit diesem in Eine Schüssel eintunkte. Dann bezeichnete Jesus hier durch ὁ ἐμβάψας κ. τ. λ. den Verräther schon bestimmter als durch das vorhergehende εἷς ἐξ ὑμῶν, jedoch noch nicht so bestimmt, als er ihn dem Johannes auf dessen leise Frage hin kenntlich machte (vgl. Joh. 13, 26.). — ἐν τῷ τρυβλίῳ steht nicht statt εἰς τὸ τρύβλιον, sondern bezeichnet eigentlich: eingetaucht hat in der Schüssel, in welche er nämlich die Hand mit dem Fleische oder Brode gebracht hat (Meyer). Vgl. 5 Mos. 33, 24. LXX.

V. 24.: „Der Sohn des Menschen zwar geht hin, wie geschrieben ist von ihm; wehe aber dem Menschen, durch welchen der Sohn des Menschen überantwortet wird! Gut wäre ihm, wenn nicht geboren wäre jener Mensch." — In dem ὑπάγει stellt der Herr seinen Tod als einen Hingang zum Vater dar. Vgl. Joh. 7, 33. 8, 22. Zu καθὼς γέγραπται π. αὐτοῦ vgl. Dan. 9, 26. Der ganze Ausdruck betont wieder den freigewählten Gehorsam, mit welchem der Sohn die Rathschlüsse des himmlischen Vaters erfüllt. Vgl. Luk. 22, 22. Joh. 13, 1. Obwohl es nun aber im ewigen Rathschlusse Gottes bestimmt war zum Heile der Welt, daß der Erlöser leide, so wird dennoch Judas mit der vollen Schuld des Verrathes belastet. Denn nicht sein Verbrechen hat uns das Heil gewirkt, sondern die Weisheit Gottes hat die in geschöpflich-freiem Willen vorgefaßte und vollbrachte Frevelthat des Judas in den Gang der Erweise ihres Erbarmens für uns zulassend mit eintreten und deren Wirkung sich äußern lassen (Chrysost.). „Und nicht", bemerkt treffend Euthym., „weil es vorherbestimmt war (daß nämlich Christus verrathen werden sollte), hat Judas den Verrath geübt; sondern weil er den Verrath übte, darum war es (für Christus) so vorherbestimmt, insofern Gott alles in der Zeit vermöge freier Ursachen Eintretende voraussieht." Daher οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ. Ueber die Frage, warum denn Jesus, der Herzenskundige, den Judas, von welchem er doch voraussah, daß er ihn verrathen würde, unter die Zahl seiner Apostel aufgenommen habe, s. zu 10, 4. — Die Worte: καλὸν ἦν αὐτῷ κ. τ. λ., sind nicht mit logischer Strenge zu urgiren, sondern als populärer Ausdruck zur Bezeichnung des höchsten

Maaßes von Unglückseligkeit zu fassen (vgl. Job 3, 4—13. 10, 18 f.). Auch die alte Frage der Scholastik, ob es an sich besser sei, nicht zu sein als verdammt zu sein, welche von Einigen verneint wurde, da das Nichtsein durchaus kein Gut, das Verdammtsein aber, insofern es ein Sein sei, ein Gut könne genannt werden, hat sich mit Unrecht an diesen Ausspruch gehängt. Denn der Herr sagt nicht allgemein: gut wäre es, wenn er u. s. w., sondern: gut wäre ihm, wenn u. s. w. Es sind also diese Worte im Sinne des Verräthers, der seiner Strafe verfallen wird, gesagt, gleichsam dessen künftiges Bekenntniß selbstverschuldeter Unseligkeit (Maldon., Reischl). — Ueber οὐ in εἰ οὐκ ἐγεννήθη vgl. V. 42. Das ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος steht mit wehmüthigem Nachdrucke: jener unglückliche Mensch!

V. 25.: „Es hub aber Judas an, der ihn verrieth, und sprach: Doch nicht etwa ich bin es, Meister?“ — Mit heuchlerischer Frechheit richtet also der Verräther dieselbe Frage an seinen Meister wie die übrigen Apostel; er stellt sich eben so erstaunt und erschrocken, erheuchelt ein eben so schuldloses Bewußtsein. Und der Herr antwortet: „Du hast es gesagt“ d. i. ja! Um nicht in Widerspruch mit Joh. 13, 26 ff. zu gerathen, müssen wir uns diese Unterredung Jesu mit dem Verräther leise denken, so daß Niemand von den Aposteln, außer vielleicht Johannes, die Worte hörte. S. zu Joh. 13, 27.

V. 26. Einsetzung des heiligen Abendmahls: „Während sie nun aßen, nahm Jesus Brod, und, nachdem er es gesegnet, brach er es und gab es den Jüngern und sprach: Nehmet, esset! Dieses ist mein Leib.“ Mit ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν nimmt der Evangelist nach der Einschaltung V. 21—25. das καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν V. 21. wieder auf. Dieses ἐσθιόντων αὐτῶν kann nun zwar nicht gradezu *finita coena* (Wetst., Kuinoel) heißen; jedoch war, wie aus dem μετὰ τὸ δειπνῆσαι (Luk. 22, 20. 1 Kor. 11, 25.) wahrscheinlich ist, das eigentliche Passahmahl vollendet, als der Herr das heilige Geheimniß zu feiern begann. Auch ist es an sich schon unwahrscheinlich, daß Jesus das eigentliche Ceremoniell des Passahmahles durch nicht dazu gehörige Rede oder Handlung sollte unterbrochen oder verändert haben. Das Vorbild mußte zum letzten Male vollständig dargestellt werden; dann trat die Erfüllung ein. Daher fassen wir ἐσθιόντων αὐτῶν im Sinne: während sie noch

bei Tische saßen. Die Passahmahlzeit nahm nämlich nach den Rabbinen folgenden Verlauf: Den Anfang machte ein Becher besten Weines, über welchen der Hausvater den Segen sprach mit den Worten: „Gelobt seist du Herr, unser Gott, du König der Welt, der du die Frucht des Weinstocks geschaffen hast", dann selbst daraus trank und ihn bei allen Tischgenossen herumgehen ließ. Hierauf wurde der Tisch hereingebracht, auf welchem sich die zur Passahmahlzeit gehörigen Gegenstände: das gebratene Lamm, die ungesäuerten Brode, die bittern Kräuter, die Brühe Charoset und das Fleisch der Chagiga befanden. Man begann mit den bittern Kräutern, die man zuerst in eine sauere oder salzige Flüssigkeit, dann in die Brühe Charoset tauchte und unter Danksagung theilweise genoß. Dann wurde der zweite Becher eingeschenkt, und es folgte vor Beginn der Mahlzeit die Belehrung über die Bedeutung dieser ganzen Handlung. Der Sohn fragte den Vater, warum diese Nacht anders gehalten würde als alle andern, warum darin ungesäuertes Brod, bittere Kräuter, gebratenes Fleisch gegessen würden u. s. w. Hierauf gab dann der Vater oder der Vorleser der Haggada, indem der Tisch ein wenig bei Seite gerückt wurde, die Antwort. Nachdem dieß geschehen und der Tisch wieder vorgesetzt war, wurde der erste Theil des Hallel (Ps. 113. 114.) gesungen und dann nach einem kurzen vom Hausvater gesprochenen Lobgebete der zweite Becher getrunken. Darauf wurden von dem Hausvater Stücke des ungesäuerten Brodes an die Tischgenossen ausgetheilt, nachdem er über dieselben die Worte: „Gelobt sei der, welcher Brod aus der Erde hervorbringt", gesprochen, sie mit bittern Kräutern umwickelt und in die Brühe Charoset eingetaucht hatte. Dann folgte der dritte Becher, כּוֹס הַבְּרָכָה, *calix benedictionis* (vgl. 1 Kor. 10, 16.) genannt, und ein Segensspruch über die Mahlzeit, worauf das eigentliche Mahl gehalten wurde. Den Schluß bildete der vierte Becher, nach welchem der zweite Theil des Hallel (Ps. 115—118.) gesungen und damit die Feier beendet wurde. Diese vier Becher, welche mit Beziehung auf die vierfache Verheißung 2 Mos. 6, 6 f.: „Ich (Jehova) will euch herausführen — erretten — erlösen — annehmen", herumgeboten wurden, waren wesentlich. Es folgte bisweilen noch ein fünfter Becher und die Absingung des großen Hallel (Ps.

120—137.). — Wahrscheinlich nun nach dem Genusse des vierten Bechers und vor Absingung des zweiten Theils des Hallel (vgl. V. 30.) nahm Jesus ein auf dem Tische liegendes Passahbrod. Lesen wir vor *ἄρτον* den Artikel *τόν*, der bei Mark., Luk. und Paulus und auch hier in bedeutenden Handschriften (B. C. D. G. L. Z. Sinait., Minuskeln) fehlt und daher wohl mit Recht von Lachm. getilgt ist, so ist damit das betreffende Brod, mit welchem Jesus bekannter Maaßen das heil. Abendmahl gestiftet hat, bezeichnet. — Das *εὐλογήσας* ist von dem mit Danksagung verbundenen (*εὐχαριστήσας* Luk. 22, 19. 1 Kor. 11, 24.) Weihesegen zu verstehen, den bei den Juden der Hausvater vor dem Mahle über die Speisen sprach, und wodurch hier das Brod für die Verwandlung in den Leib des Herrn zubereitet wurde, nicht von der Consekration selbst, als habe das *εὐλογεῖν* in dem Aussprechen der Worte: *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου*, bestanden (Thomas, Maldon. u. A.). — Die dünnen, harten Fladen des ungesäuerten Brodes wurden gebrochen (daher *ἔκλασε*) und waren zu diesem Behufe mit Einschnitten versehen. — Ob mit *ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς* ein Hingeben der einzelnen Stücke in die Hand oder in den Mund der Jünger gemeint sei, ist nicht auszumachen. Erstere Annahme paßt aber am besten zu dem folgenden *λάβετε*. Auch war es in der ältesten Kirche Brauch, daß den Gläubigen die Eucharistie in die Hand gegeben wurde (s. Tertull. de spectacul., Cyrill. Catech. 5., Augustin. serm. 244.). — Matth. hat *λάβετε, φάγετε*: bei Mark. fehlt *φάγετε*, von Lukas und Paulus werden beide Wörter als sich von selbst verstehend ausgelassen. — Die nun folgenden Worte: *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου*, sind besonders im Anfange des 16. Jahrhunderts der Gegenstand der heftigsten und unheiligsten Controverse geworden; und doch, wie einfach und klar sind dieselben, wenn wir nur mit unbefangenem gläubigen Gemüthe zu ihnen hinzutreten! *) — Das Subjekt ist *τοῦτο*. Dieses Demonstrativum kann adjektivisch genommen werden, so daß es als Adjektiv durch sein im Prädikat liegendes Substantiv, *σῶμα*, nach Genus und Numerus bestimmt wird (wie das die alten Sprachen im Gegensatze zu den neuern, namentlich germanischen, fordern, z. B. *haec* est voluntas Dei = das ist der Wille

*) S. Oswald, die dogm. Lehre von d. Sakrament. S. 326 ff. 2. Aufl.

Gottes), oder substantivisch: „Dieses, was ich in der Hand habe und euch zum Genusse darreiche.“ Obgleich der Sinn nach beiden Fassungen derselbe bleibt, so möchte doch die letztere den Vorzug verdienen. Stände statt des unbestimmten *τοῦτο* das bestimmtere *οὗτος*, so hätte die Deutung Luther's: „Dieses Brod enthält meinen Leib, mit diesem Brode ist mein Leib verbunden“, oder die Erklärung Zwingli's und Calvin's: „Dieses Brod bedeutet meinen Leib, ist ein Sinnbild meines Leibes“, noch einen Schein von Wahrheit für sich. Bekanntlich wurde *ἐστί* von Zwingli im Sinne von *significat* genommen, und er berief sich dafür auf Stellen wie 1 Mos. 41, 26.: „Die sieben fetten Kühe sind sieben Jahre“; 1 Kor. 10, 4.: „Der Fels war Christus.“ Allein *εἶναι* drückt an und für sich genommen überall bloß das Sein aus; wenn es in einer Allegorie, Parabel oder Vision oft den Sinn von bedeuten anzunehmen scheint, so liegt dieß nicht in dem *εἶναι*, sondern in dem dabeistehenden Subjekte oder Prädikate. So ist auch in dem angeführten Beispiele: *αἱ ἑπτὰ βόες αἱ καλαὶ ἑπτὰ ἔτη ἐστί*, dem *ἐστί* nicht gradezu die Bedeutung von *significat* zu vindiciren, sondern der Sinn ist: Die sieben fetten Kühe des Traumgesichtes sind ein Bild, eine Vorbedeutung der sieben fruchtbaren Jahre; das ist dann allerdings soviel als: Die sieben fetten Kühe bedeuten die sieben fruchtbaren Jahre. Aehnlich *ἡ πέτρα ἦν ὁ Χριστός* (s. zu 1 Kor. 10, 4. vgl. Gal. 4, 24.). Allein wir haben es an unserer Stelle nicht mit einer Allegorie, Parabel oder mit einem Symbol zu thun. Denn Christus sagt nicht: *οὗτος ὁ ἄρτος ἐστίν τὸ σῶμά μου*, sondern *τοῦτό ἐστιν κ. τ. λ.*; mithin kann *ἐστί* nur die bloße Copula zwischen dem unbestimmten Subjekte *τοῦτο* und dem bestimmten Prädikate *τὸ σῶμά μου* sein. In der aramäischen Landessprache, worin diese heiligen Worte ursprünglich gesprochen wurden, lauteten dieselben wahrscheinlich: דֵּין גּוּפִי, oder דְּנָה בִּסְרִי, „dieses — mein Leib, mein Fleisch“, oder: הָא גּוּשְׁמִי, „siehe, mein Leib!“ — wiederum ein Fingerzeig, daß wir *ἐστί* nur als Copula des einfachen Seins nehmen dürfen. — Oekolampadius endlich und Viele nach ihm nahmen *τὸ σῶμά μου* in der Bedeutung: „Das Sinnbild oder das Gedenkzeichen meines Leibes.“ Allein diese Erklärung scheitert an dem Zusatze *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον* bei Luk. 22, 19.

Denn dieses ὑπὲρ ὑμῶν kann, wie die parallelen Worte bei der Darreichung des Kelches V. 27.: εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, zeigen, nur von der Hingabe zum Opfer, nicht zum Gedenkzeichen, verstanden werden. Es war ein unter den Gestalten des Brodes für die Apostel und für die Menschheit überhaupt (ὑπὲρ πολλῶν, V. 28.) hingegebener, also ein sich hinopfernder Leib, der hier zum Genusse dargeboten wurde. Daß man diesen Zusatz aber auf die Hingabe am Kreuze beziehe und den Sinn so fasse: „Dieß ist das Sinnbild meines Leibes, der für euch als Opfer wird hingegeben werden", verbietet das Präsens διδόμενον, ἐκχυννόμενον, welches in allen vier Berichten vorkommt. Diese Präsentia drücken allein schon die gegenwärtige Opferqualität der heiligen Abendmahlshandlung aus. Durchaus unmöglich gemacht wird jene Beziehung durch die Fassung der Worte bei Darreichung des Kelches, welche Luk. 22, 20. hat: τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον. Sollte hier ἐκχυννόμενον auf die Vergießung des Blutes am Kreuze bezogen werden können, so müßte es τῷ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννομένῳ oder richtiger ἐκχυθησομένῳ heißen. Auf ποτήριον bezogen kann ἐκχυννόμενον nur reines Präsens sein, da der Kelch eben jetzt ausgegossen wurde. Auch das κλώμενον bei Paulus (s. zu 1 Kor. 11, 24.) widerspricht dieser Erklärung, da es sich nur vom eucharistischen Leibe des Herrn verstehen läßt, indem das, was an den Gestalten vorgeht, vom Leibe ausgesagt ist, nicht aber von dem Leibe des Herrn am Kreuze, weil dieser keine Brechung erlitt und auch nach der Weissagung (vgl. Joh. 19, 33. 36.) keine erleiden sollte (Maldon., Arnoldi). — Uebrigens waren diese Worte Jesu nicht bloß aussagend (verba simpliciter enuntiativa), sondern zugleich wirkend, was sie aussagten (verba operatoria); in demselben Momente, wo er sprach: „Nehmet, esset, dieses ist mein Leib", wurde das Brod in seinen Leib verwandelt, und die Jünger empfingen nicht mehr Brod, sondern den unter der Hülle des Brodes verborgenen Leib ihres Herrn. Die Jünger aber äußern bei der Feier dieses heil. Geheimnisses keinen Zweifel, sie fragen nicht, wie der Herr diese Worte wolle verstanden wissen, weil sie durch die Rede, welche Jesus vor etwa Jahresfrist in der Synagoge zu Kapharnaum gehalten hatte, bereits darauf vorbereitet waren (s. zu Joh. 6, 51.).

V. 27 f.: „Und er nahm einen Becher und nachdem er Dank gesagt, gab er ihnen selben, indem er sprach: Trinket aus ihm Alle! Denn dieses ist mein Blut des Bundes, welches für Viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden." — Der Artikel τὸ vor ποτήριον fehlt bei vielen Zeugen und ist wahrscheinlich aus Luk. 22, 20. herübergenommen. Wäre er ächt, so bezeichnete τὸ ποτήριον den bekannten, beim Passahmahle gebräuchlichen Becher. Da aber Matthäus dieses Bechers keine Erwähnung gethan, so schrieb er wahrscheinlich unbestimmt: einen Becher. Anders Lukas, der schon vorher 22, 17. des Passahbechers gedacht hat. — εὐχαριστήσας ist von dem vorhergehenden εὐλογήσας reel nicht verschieden; daher werden auch beide Ausdrücke von den hh. Schriftstellern des N. T. promiscue gebraucht (vgl. Matth. 15, 36. mit Mark. 8, 6., Matth. 14, 19. mit Joh. 6, 11. 1 Kor. 14, 16.). Es bezeichnet εὐχαριστεῖν das mit Segnung verbundene Danksagen. — Der Herr fordert ausdrücklich Alle auf, zu trinken, weil er nur Einem den Becher reichte, damit dieser ihn weiter gebe, nicht Jedem insbesondere, wie vorher den Leib; weßhalb vielleicht nicht Alle aus freiem Antriebe getrunken haben würden. — Das τοῦτο bezieht sich nicht auf das vorhergehende ποτήριον, sondern ist wie das τοῦτο V. 26. zu fassen: „Dieses im Becher Enthaltene ist mein Blut." Das γὰρ begründet die Aufforderung, weßhalb Alle trinken sollen. Der Herr sagt nun aber nicht bloß τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου, sondern: - - τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης (so ist mit Lachm. und Tischend. zu lesen, nicht: τὸ αἷμά μου τὸ τῆς καινῆς διαθήκης; denn das τὸ ist exegetischer, καινῆς aber liturgischer Zusatz aus Luk. 22, 20. 1 Kor. 11, 25.): „mein Bundesblut" d. i. mein Blut, womit der Bund zwischen Gott und der Menschheit geschlossen und besiegelt wird. Es liegt in diesen Worten eine Hindeutung auf 2 Mos. 24, 8., wo erzählt wird, wie Moses, nachdem er dem Volke das Gesetzbuch vorgelesen hatte, Blut von Opferthieren nahm, dasselbe auf das Volk sprengte und sprach: ἰδοῦ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης ἧς διέθετο κύριος πρὸς ὑμᾶς, um anzudeuten, daß das Volk gesühnt und in den Bund mit Jehova aufgenommen sei. Was dort sinnbildlich mit dem Blute der Opferthiere geschah, das geschah hier in der Wirklichkeit mit dem Blute Christi. In dem sühnenden und die Sündenschuld wahrhaft

tilgenden Opferblute Christi errichtete Gott einen neuen Gnadenbund mit der erlöseten Menschheit (vgl. Hebr. 10, 29. 13, 20.). Schon in diesen Worten liegt indirekt der Opfercharakter dieser heiligen Handlung ausgedrückt; direkt aber ist dieß ausgesprochen in dem *τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*. Denn das *ἐκχυννόμενον* kann, wie aus dem *περὶ πολλῶν* und noch mehr aus dem *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*, ferner aus der Parallele *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον* Luk. 22, 19. erhellt, nur von der Ausgießung zum Opfer verstanden werden und zwar, wie wir schon zu V. 26. gesehen haben, nicht beim Tode am Kreuze, sondern jetzt, im gegenwärtigen Augenblicke. — Ueber *περὶ πολλῶν* (vgl. 20, 18.) s. zu Hebr. 9, 28. Luk. 22, 20. hat statt dessen *ὑπὲρ ὑμῶν*. Die Präpos. *ὑπέρ* ist dem Sachverhältniß nach nicht von *περί* verschieden; beide bezeichnen „um - - willen, zum Besten." Da der Herr zunächst zu den Jüngern sprach, so war es natürlich, daß er *ὑπὲρ ὑμῶν* sagte. Da er ihnen aber zugleich den Auftrag gab, das h. Opfermahl bis zu seiner Wiederkunft zu feiern (1 Kor. 11, 25.), sein Blick sich also bis zum Weltende erweiterte, so war es ebenfalls natürlich, daß er auch *περὶ πολλῶν* hinzufügte. Im Canon der h. Messe ist daher beides verbunden: *„pro vobis et pro multis."* — Das *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* dient zur nähern Erklärung der durch *περί* ausgedrückten Vorstellung: Das Blut wird vergossen zum Besten Vieler, nämlich behuf dadurch zu erlangender Sündenvergebung.

V. 29 f.: „Ich sage euch aber, gewißlich nicht werde ich von jetzt an trinken von diesem Erzeugnisse des Weinstocks bis zu jenem Tage, wo ich selbes mit euch trinke als ein neues in dem Reiche meines Vaters." Nach Luk. 22, 15—18. sprach der Herr diese Worte nicht nach der Darreichung des eucharistischen, sondern des Passahbechers, und er betheuerte ebenso über den Genuß des Passahmahles, daß er es nicht mehr auf Erden halten werde. An der Stelle, wohin Lukas diesen Ausspruch gestellt hat, erscheint er passender: Nicht mehr wird der Herr hienieden ein vorbildliches Passahmahl halten, da der Typus nun bald seine Erfüllung finden sollte; aber dereinst, wenn er wiederkommt, um die Seinen zu sich zu nehmen, dann wird er mit diesen ein ewiges Passahmahl halten und ihnen den Becher der ewigen Freude kredenzen (vgl.

Luk. 22, 16. 29.). Matthäus hat diese Erklärung an das Ende der ganzen Handlung gesetzt, da sie gleichsam das wehmüthige Abschiedswort des Herrn bildet und eine so trostreiche Aussicht in die Zukunft gewährt. — Der Ausdruck γέννημα (Tischendorf schreibt γένημα nach vielen Zeugen) τῆς ἀμπέλου ist feierliche, dichterische Umschreibung des Weines. Auch wenn wir mit Vielen diese Worte auf den eucharistischen Kelch beziehen, sprechen sie nicht gegen die Transsubstantiationslehre. Denn wie der Herr Joh. 6. seinen Leib Brod nennt, so konnte er auch sein Blut Wein nennen, da es vorher Wein gewesen und dieser durch Consekration in das Blut des wahren Weinstocks (Joh. 15, 1.) übergegangen war. Nur hätte in diesem Falle Jesus selbst aus dem eucharistischen Kelche getrunken, was doch unpassend scheint, obgleich der h. Thomas dieß annimmt (Sum. P. III. q. 81. art. 1.). — καινόν ist adjektivische Bestimmung zu αὐτό scil. γέννημα τῆς ἀμπέλου: ein neuer d. i. ein vorzüglicherer, ein lieblicherer Wein wird dann getrunken werden, ein Wein, in welchem alle Seligen im Himmel sich berauschen werden (vgl. Ps. 36, 9.). Falsch ist es daher καινόν im Sinne von *denuo* oder *novo modo* zu fassen; ersteres hieße ἐκ καινῆς. Falsch ist es auch, wenn Einige bei καινόν an den gleich folgenden (s. oben) eucharistischen Kelch denken, oder wenn Andere (Chrysost., Euthy. Zig.) den ganzen Ausspruch auf die Zeit nach der Auferstehung des Herrn (Apstg. 10, 41.) beziehen. Ersteres verbietet das ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης, und gegen beide Beziehungen spricht entschieden das ἐν τῇ βασιλείᾳ τ. πατρός μου, welches nur das vollendete Messiasreich bezeichnen kann. — V. 30.: „Und nachdem sie den Lobgesang (nämlich den zweiten Theil des Hallel, s. zu V. 26.) gesprochen hatten, gingen sie hinaus auf den Oelberg" (vgl. 24, 3.).

V. Das Aergerniß der Jünger und die Verläugnung des Petrus von Jesu vorhergesagt, V. 31—35. Vgl. Mark. 14, 27—31. Luk. 22, 31—38. Joh. 13, 36—38.

V. 31 f. Durch τότε knüpft der Evangelist ein Gespräch Jesu mit den Jüngern insbesondere mit Petrus an, welches der Herr nach Lukas und Johannes a. a. O. schon während des Passahmahles hielt. Einige nehmen daher eine doppelte Ankündigung der Verläugnung Petri an: die erste während des Mahles, die andere während des Ganges nach Gethsemane. Al-

lein wahrscheinlicher ist, daß Matthäus dieses Gespräch hier nur nachholt als Einleitung zum Berichte über das nachfolgende Verhalten der Apostel und besonders des Petrus (vgl. V. 38—41. 69—75.). — „Dazumal sagt ihnen Jesus: Ihr Alle werdet Anstoß nehmen an mir in dieser Nacht", d. h. ihr werdet an mir irre werden und daher nicht bei mir ausharren, sondern mich verlassen. Dieses euer Anstoßnehmen, fährt der Herr fort, ist aber von Gott vorausgesehen und in seinen Plan mit aufgenommen: „Denn es steht geschrieben: „„Schlagen werde ich den Hirten, und zerstreuen werden sich die Schaafe der Heerde."" Diese Stelle ist verkürzt und frei aus Zach. 13, 7. citirt. Beim Propheten ist es Aufforderung Jehova's an sein Schwert, seinen Hirten zu schlagen: „Auf, Schwert! wider meinen Hirten und wider den Mann, der mein Nächster ist, spricht der Herr. Schlage den Hirten, so zerstreuen sich die Schaafe; aber ich strecke meine Hand aus nach den Kleinen." Dieser Hirt des Herrn, der mit dem Herrn enge verbunden durch gewaltsamen Tod seiner Heerde entrissen werden soll, kann kein anderer sein, als von welchem bereits Zach. 11. die Rede gewesen, welcher mit Undank belohnt nach Zach. 12, 10. getödtet wurde — Jesus Christus, der wahre und gute Hirt (Joh. 10, 1 ff.). Statt des Schlußsatzes in der Stelle des Propheten: „aber ich strecke meine Hand aus nach den Kleinen", gibt Jesus V. 32. die dem Sinne nach gleiche, aber im Ausdrucke unverhüllt klare Zusage seiner Auferstehung und Wiedervereinigung mit seinen Jüngern: „Nach meiner Auferstehung aber werde ich euch nach Galiläa vorangehen." Vgl. 28, 10. 16. Joh. 21. 1 Kor. 15, 6.

V. 33 ff.: „Es entgegnete aber Petrus und sprach zu ihm: Wenn Alle Anstoß nehmen werden an dir, ich werde niemals Anstoß nehmen." — Statt des bloßen *εἰ*, welches überwiegend bezeugt ist, hat die Recepta *εἰ καί* (Vulg. *etsi*). Das *καί* wurde aus Mark. 14, 29., nur in anderer Stellung, beigeschrieben. — Diese Betheuerung des Petrus war weder stolze Vermessenheit noch auch Lüge; es war vielmehr bewußte Treue, es war glühende Liebe zum Herrn, welche ihm diese Worte eingab, eine Treue und Liebe jedoch, die zu wenig Furcht trug vor der Schwachheit des Fleisches (s. V. 41.) und sich selbst vollständig zutraute, was nur Ergebniß der göttlichen

Gnade sein kann, — die Beharrlichkeit im Guten. Deßhalb blieb denn auch Petrus zu seiner Demüthigung und uns zur Lehre im Augenblicke des Kampfes nur sich selbst überlassen (Reischl). Und je kühner jetzt das Selbstvertrauen der Liebe, desto tiefer war später der Eindruck der gegentheiligen Selbsterfahrung. — V. 34. Mit feierlichem Nachdrucke antwortet der Herr: „Wahrlich sage ich dir: in eben dieser Nacht, ehe ein Hahn gerufen haben wird, d. h. ehe die dritte Nachtwache begonnen haben wird, welche mit dem Hahnenrufe gegen Mitternacht anhob und mit dem zweiten Hahnenrufe gegen drei Uhr schloß, und daher ἀλεκτοροφωνία (Mark. 13, 35.) hieß (Meyer), also, ehe der Morgen graut, wirst du dreimal mich verläugnen" (vgl. Joh. 13, 38. Luk. 22, 34.). Mark. 14, 30. hat: „ehe ein Hahn zweimal gerufen haben wird", also vor Anbruch der vierten Nachtwache. Die wörtliche Erfüllung dieser Weissagung s. V. 74. — V. 35. Petrus im Eifer seiner Begeisterung und seiner Liebe zum Herrn steigert den Ausdruck seiner Selbstzuversicht, indem er spricht: „Und wenn ich sollte mit dir sterben müssen, werde ich dich gewißlich nicht verläugnen." Er hätte nur hinzufügen müssen: „Herr, so du mir hilfst." Aber: „putabat se *posse,* quod se *velle* sentiebat" (Augustin. De grat. et lib. arbitr. c. 17.). Die Mitjünger waren sich ihrer Liebe zum Herrn so wohl bewußt, daß sie in die muthige Betheuerung des Petrus mit einstimmten: „In gleicher Weise sprachen auch alle Jünger." Jesus aber widerspricht ihnen nicht ferner, weil er sieht, daß sie in ihrer geistigen Erregtheit unfähig sind, seine Warnung zu Herzen zu nehmen.

§. 24. Seelenkampf des Herrn; seine Gefangennehmung und sein erstes Verhör. Verläugnung des Petrus.

26, 36 — 75.

I. Seelenkampf Jesu in Gethsemane, V. 36—46. Vgl. Mark. 14, 32—42. Luk. 22, 40—46.

Nachdem Jesus voll ruhiger Zuversicht den Jüngern seinen nahen Hingang voraus verkündet und sie getröstet hatte durch jene erhabene Abschiedsrede, welche der Jünger der Liebe uns aufbewahrt hat (Joh. Kap. 14—17.), brach jetzt die Zeit seines schwersten Leidens herein. Am Schlusse der Versuchungsgeschichte

des Herrn in der Wüste bemerkt der Evangelist Lukas (Luk. 4, 13.) bedeutungsvoll: „Und als alle Versuchung vollendet war, wich der Teufel von ihm eine Zeitlang." Diese Stunde nun, wo dem Fürsten der Finsterniß abermals gestattet war, seine Macht an dem Heiligen Gottes zu versuchen, war jetzt gekommen. Wie der Teufel dort dem Erlöser alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit vor die Seele stellte, so hier die ganze Furchtbarkeit der Leiden, die er, um sein Werk zu vollenden, erdulden mußte. Wie dort vermessenes Gottvertrauen und stolze Zuversicht die Spitze der Versuchung bildeten, so hier das Gefühl der Gottverlassenheit und Verzweiflung; denn Christus mußte „in Allem versucht werden gleich wie wir, doch ohne Sünde" (Hebr. 4, 15.). Aber wie dort, so war auch hier die unbedingte Unterwerfung seines menschlichen Willens unter den Willen seines himmlischen Vaters das Panier des Sieges; und wie dort kamen auch hier die Engel des Himmels und stärkten ihn nach dem harten Kampfe (Luk. 22, 43.).

V. 36 f.: „Dann kommt Jesus mit ihnen in einen Meierhof, genannt Gethsemane; und er spricht zu den Jüngern: Setzet euch hier, während ich dorthin gehe und bete", eigentlich: „bis ich fortgegangen dort gebetet haben werde." — *Γεθσημανῆ*, oder nach den ältesten Handschriften *Γεθσημανεί*, wahrscheinlich dem hebr. גַּת שְׁמָנֵא d. i. Oelkelter entsprechend, war eine Meierei am westlichen Abhange des Oelberges, jetzt Dschesmanje genannt und noch mit acht sehr alten Oelbäumen besetzt. — *αὐτοῦ* ist adverbiell und *ἐκεῖ* deiktisch zu fassen. — Wie vor dem Antritte seines Lehramtes (4, 1 ff.), so zog der Herr sich auch vor seinem letzten und heißesten Kampfe in die Einsamkeit zurück, um dort im Gebete die stärksten Angriffe des Teufels (vgl. Joh. 14, 30.) in seinem Innern erst zu erwarten und zu überwinden, bevor er auch äußerlich den Leidenskampf antrat. — V. 37.: „Und er nahm zu sich den Petrus und die beiden Söhne des Zebedäus, und er fing an betrübt und beängstigt zu werden." — Als der Seelenkampf naht, geht Jesus mit seinen drei vertrautesten Jüngern, dem Petrus, Jakobus und Johannes, allein tiefer in den Garten. Nur diese Drei, welche Zeugen seiner Verklärung gewesen waren (17, 1 ff.), sollten Zeugen

seiner tiefsten Verdemüthigung sein. — V. 38.: „Dann spricht Jesus zu ihnen: Sehr betrübt ist meine Seele bis zu Tode", d. i. bis zum Sterben, so daß ich vor Traurigkeit dem Sterben nahe bin (vgl. Jon. 4, 9. Sir. 37, 2.); ἕως θανάτου ist also Gradbestimmung der Trauer, nicht Zeitbestimmung. Die Worte Ps. 22, 16. Ps. 40, 13. scheinen ihm dabei vorgeschwebt zu haben. — Das Leiden des Herrn begann mit tiefer Betrübniß; denn das Gefühl der Gottesnähe wurde ihm momentan entzogen, die göttliche Natur in ihm trat auf Augenblicke zurück und ließ den bloßen Menschen in den Kampf eintreten. Wo aber der Mensch sich von Gott verlassen fühlt, da überfällt seine Seele tiefe Trauer (s. zu 27, 46.). Diese Betrübniß steigerte sich dann bei Jesus zur Beängstigung, zum Zittern und Zagen (Mark. 14, 33.) vor dem bevorstehenden Leiden. Das darf uns nicht befremden; denn dieses Leiden war so mächtig, so überschwenglich, daß es mit keinem andern Leiden nur von fern verglichen werden kann. Die ganze furchtbar unermeßliche Sündenlast des gesammten Menschengeschlechtes, für die er büßen sollte, lag fast erdrückend auf seinem heiligen, von göttlicher Stärkung entblößten Herzen, und alle Schrecken des furchtbaren Todes, dem er entgegen gehen sollte, stürmten auf seine heilige, reine, zarte Seele ein und mußten in ihr unvergleichlich größeren Schauder und tiefere Angst erregen, als in unserer unreinen, unzarten Seele; denn uns ist der Tod ein Natürliches geworden, ihm aber war er ein schrecklich Unnatürliches. Daß später die christlichen Martyrer dem qualvollsten Tode mit ungetrübter Freudigkeit entgegengehen konnten, war eben eine Frucht dieses schweren Kampfes Christi (s. Kurtz, Lehrb. d. heil. Gesch. §. 151. 2.). — In diesem Abgrunde der Angst, wo aller innere Trost fehlte, suchte der Herr wenigstens äußern Trost in dem Nahebleiben seiner geliebten Jünger und in ihrer Theilnahme. Daher die Bitte: „Bleibet da und wachet mit mir." Aber auch dieser Trost wurde ihm entzogen; ihre Trägheit und Theilnahmlosigkeit diente nur dazu, den Leidenskelch ihm noch bitterer zu machen.

V. 39.: „Und nachdem er eine kleine Strecke vorgegangen war, fiel er auf sein Angesicht, betete und sprach: Vater, wenn es möglich ist, so gehe vorüber an mir dieser Kelch! Doch nicht wie ich will, sondern wie

du (willst, so geschehe)." Es ist nach B. M. Vulg. προελθών und nicht προσελθών zu lesen. Letzteres ist als alter Schreibfehler zu betrachten. Das μικρόν, welches zu προελθών und nicht zu ἔπεσε gehört, bestimmt Luk. 22, 41. genauer durch ὡσεὶ λίθου βολήν. — Jesus fiel nicht bloß auf seine Kniee, sondern „auf sein Angesicht" sowohl aus innerer Beängstigung als auch aus Ehrfurcht gegen seinen himmlischen Vater, und sprach dann im kindlichen Affekte: πάτερ, vgl. Mark. 14, 36. — Das εἰ δυνατόν ἐστιν ist nicht von der Macht, sondern von dem Willen Gottes zu verstehen, bezeichnet also die ethische Möglichkeit nach dem göttlichen Rathschlusse. Vgl. Luk. 22, 42.: εἰ βούλει. — Ueber τὸ ποτήριον τοῦτο als Bezeichnung des bevorstehenden Leidens und Sterbens s. zu 20, 22. Das Bild in παρελθέτω κ. τ. λ. ist hergenommen von einem Gastmahle, wo derjenige, welcher nicht trinken will, den Becher an sich vorübergehen läßt. Aber wie konnte Jesus, der noch kurz vorher mit ruhiger Klarheit und Festigkeit über seinen im ewigen Rathschlusse Gottes festgesetzten und nahe bevorstehenden Tod gesprochen hatte, jetzt um Abwendung desselben bitten? Wie konnte er sagen εἰ δυνατόν ἐστιν, da er doch den bestimmten göttlichen Rathschluß kannte, daß er durch seinen Tod die Welt erlösen sollte? Die Antwort auf diese Fragen liegt schon in dem oben Gesagten. Christus trat als Mensch in diesen Leidenskampf ein, mit menschlichem Willen und menschlichem Wissen. Seine menschliche Natur schauderte aber zurück vor einem schmerzhaften Tode, und sein menschlicher Wille wünschte diesem zu entgehen; und da sein menschliches Wissen ungewiß ist, ob nicht sein bisheriges Leiden als hinreichend angesehen werden könne, der ewigen Gerechtigkeit genug zu thun und die Sünden der ganzen Welt zu sühnen, so bittet er: Vater, wenn es möglich ist, so verschone mich mit dem letzten Leidenskelch! Jedoch fügt er sofort hinzu: πλὴν οὐχ -- ὡς σύ, und unterwirft so seinen menschlichen Willen ganz dem Willen seines himmlischen Vaters, verrichtet somit wieder einen unendlich verdienstlichen Opferakt der vollkommenen Selbstverläugnung, des unbedingten Gehorsams und der Verherrlichung Gottes. — Zu ἀλλ' ὡς σύ ist zu ergänzen: θέλεις, γενέσθω. Im Affekte spricht man abgebrochen.

V. 40 f. Nach dem Angstgebete geht Jesus, Trost suchend, zu den in der Nähe weilenden drei Jüngern; diese aber waren,

da die Nacht bereits vorgerückt war, vor Ermüdung und, wie Luk. 22, 45. sagt, vor Traurigkeit eingeschlafen. Der Herr wendet sich daher an sie mit der Frage schmerzlichen Befremdens: „Also konntet ihr nicht Eine Stunde (d. i. eine kurze Zeit, wie wir sagen: einen Augenblick) mit mir wachen?“ Er richtet diese Frage, die Allen galt, besonders an Petrus mit Rücksicht auf die noch so eben (V. 33. 35.) von diesem gegebene kühne Betheuerung, wahrscheinlich auch um anzudeuten, daß es ihm als dem Haupte der Apostel zunächst zukomme, wachsam zu sein. — *οὕτως* am Anfange einer Verwunderung und Mißbilligung aussprechenden Frage = *siccine?* vgl. 1 Kor. 6, 5. Mark. 7, 18. — Und nun ermahnt der Herr sie V. 41. mit den Worten: „Wachet und betet, damit ihr nicht gerathet in Versuchung.“ Was Jesus hier unter *πειρασμός* verstehe, hat er oben V. 31. durch das *σκανδαλίζεσθαι* schon angedeutet: das Versetztwerden in eine Lage, durch welche sie zur Untreue gegen ihn, zur Verläugnung ihres Herrn und Meisters gereizt würden. Gegen diese jetzt nahende Versuchung sollen sie sich rüsten äußerlich durch Wachen, um im Augenblicke der Gefahr die gehörige Besonnenheit zu bewahren, und innerlich durch Gebet, um Kraft und Entschiedenheit für Christus zu erhalten. — Wir nehmen *ἵνα* am besten telisch, und nicht mit Einigen als den Inhalt des Gebets einführend. — Jesus begründet seine Ermahnung durch eine allgemeine Sentenz: „Der Geist zwar ist willig, das Fleisch aber schwach.“ Daß diese Sentenz ohne *γάρ* eingeführt wird, erhöht ihren Nachdruck. Der Geist der Jünger d. h. das Princip ihres höhern sittlichen Lebens war durch die bisherige heiligende Einwirkung des Heilandes gereinigt (vgl. Joh. 15, 3.) und zur unverbrüchlichen Treue gegen ihn willig gemacht, aber ihr Fleisch d. h. ihre niedere sinnliche Natur, die bei allen in der Erbsünde Geborenen stets zum Bösen geneigt ist, war schwach und ohnmächtig, die Furcht zu überwinden und den Versuchungen zur Untreue Widerstand zu leisten (vgl. 2 Kor. 4, 7.).

V. 42 ff.: „Wiederum, zum zweiten Male, ging er weg, betete und sprach: Mein Vater! wenn es nicht möglich ist, daß Dieses vorübergehe, es sei denn, daß ich es trinke, so geschehe dein Wille.“ — Das *πάτερ μου* ist inniger, als das bloße *πάτερ* V. 39. Statt des frühern

εἰ δυνατόν ἐστι sagt der Herr hier *εἰ οὐ δύναται* d. i. „wenn es unmöglich ist" (nicht zu verwechseln mit *εἰ μὴ δύναται*, s. Win. S. 423 f.); der Ausdruck vollkommener Ergebenheit in den Willen des Vaters ist hier beim zweiten Gebete gesteigert. Die ruhige Klarheit kehrt wieder zurück, und immer mehr durchdringt der göttliche Wille den menschlichen, bis er endlich beim dritten Gebete völlig siegt. — Das *τὸ ποτήριον* der Recepta hinter *τοῦτο* und das *ἀπ' ἐμοῦ* hinter *παρελθεῖν* fehlt bei bedeutenden Zeugen und ist wahrscheinlich aus V. 39. herübergenommen. Das bloße *τοῦτο* bezeichnet aber: Dieses, was ich trinken soll. — V. 43 f.: „Und da er kam, fand er wiederum sie schlafend; denn es waren ihnen die Augen beschwert", nämlich vom Schlafe (vgl. Luk. 9, 32.). Am meisten verbürgt ist die Lesart *πάλιν εὗρεν αὐτούς* statt der gewöhnlichen *εὑρίσκει αὐτοὺς πάλιν*. Auch nach der erstern Lesart ziehen wir *πάλιν* am besten zu *εὗρε*. Anders die Vulg.: *et venit iterum et invenit etc.* — V. 44.: „Und er ließ sie und ging wiederum weg und betete zum dritten Male, dasselbe Wort sprechend." In Zeiten tiefster Trauer und Herzensangst spricht der Mensch nur kurze Gebete und wiederholt immer dieselben Worte. So auch hier der Heiland. Auf dieser dritten Stufe seines Seelenkampfes war es ohne Zweifel, wo nach dem Berichte des Lukas (22, 43 f.) der Blutschweiß der Todesangst aus seinen Gliedern hervorbrach und ein Engel vom Himmel ihm Tröstung und Stärkung brachte, so daß er nun gefaßt dem Tode entgegen geht. — *ἐκ τρίτου* (welches bei einigen Zeugen fehlt) ziehen wir am besten zu *προσηύξατο*. Anders der Sinait.: *τὸν αὐτὸν ἐκ τρίτου λόγον εἰπὼν πάλιν*.

V. 45 f.: „Darauf kommt er zu den Jüngern und spricht zu ihnen: Schlafet nunmehr und ruhet! — Siehe, genaht hat sich die Stunde, und der Sohn des Menschen wird überliefert in Sünderhände." — Einige nehmen *καθεύδετε* und *ἀναπαύεσθε* als Indikativ und setzen hinter *ἀναπαύεσθε* ein Fragezeichen: „Schlafet ihr fortan und ruhet euch aus?" d. h. wollet ihr fortan schlafen und euch ausruhen? Dazu ist jetzt keine Zeit! Siehe die Stunde ist herangekommen u. s. w. (Bleek). Allein zu dieser Fassung paßt das *τὸ λοιπόν* (eigentlich: „was die übrige Zeit betrifft") nicht. Einzig richtig ist daher die gewöhnliche imperativische Fassung der

beiden Verba καθεύδετε und ἀναπαύεσθε. Allein in der Deutung dieser Worte herrscht eine große Verschiedenheit. Viele ältere und neuere Ausleger (Chrysostom., Euthym., Theophyl., Maldon. u. A.) nehmen sie im ironischen Sinne: ἐπεὶ μέχρι τοῦ νῦν οὐκ ἐγρηγορήσατε, τὸ λοιπὸν καθεύδετε καὶ ἀναπαύεσθε, εἰ δύνασθε (Euthym.); oder: „da ihr euch von meiner Liebe nicht wollet wecken lassen, mit mir zu beten, so schlafet denn fort, ich will euch ferner nicht wecken; bald werdet ihr auf andere Weise furchtbar erweckt werden" (Neander, v. Gerlach). Aehnlich auch Meyer: „Der Unwille über das Schlafen der Jünger (V. 40.) steigert sich jetzt zu einer tief schmerzlichen Ironie. Vorher hat er ihnen das γρηγορεῖτε zugerufen, aber wie vergeblich! so ruft er ihnen nun mit der traurig-ironischen Resignation dessen, der die Hoffnung aufgibt, das Gegentheil zu: Schlafet nunmehr und ruhet euch aus! Dazu ist es wohl jetzt Zeit! Siehe, die Stunde meiner Auslieferung ist da!" Allein gegen diese Auffassung spricht, daß es sich psychologisch nicht begreifen läßt, wie der Herr in diesem hochtragischen Momente zu einer solchen Ironie, ja zu solchem Hohne gegen die armen, vor Traurigkeit und Abspannung eingeschlafenen Jünger sollte gestimmt gewesen sein. — Die Erklärung: „Schlafet ein andermal, zu einer andern Zeit" (Arnoldi) ist gegen den Sprachgebrauch von τὸ λοιπόν, und gibt einen matten Sinn. Am besten ist es daher mit Winer (Gramm. S. 278.) die Imperative permissiv zu fassen und sich, wie das ἀπέχει bei Mark. 14, 41. klar andeutet, hinter ἀναπαύεσθε eine kleine Pause zu denken. Der Herr hat in dreimaligem Gebete die Seelenangst überwunden, und in der nunmehr wiedererlangten ruhigen, milden, resignirenden Stimmung spricht er in mitleidsvollem Erbarmen gegen die schwachen Jünger: „So schlafet denn für die noch übrige (kurze) Zeit und ruhet euch aus!" Dann nach einer kleinen Pause: „Es ist genug! Siehe, die Stunde ist da (ἤγγικε), wo u. s. w." — ἡ ὥρα ist die verhängnißvolle, entscheidende Stunde, die *hora fatalis*. Sie wird noch näher bestimmt durch das folgende καὶ ὁ υἱὸς κ. τ. λ.: die Stunde, wo überliefert wird. Unter ἁμαρτωλῶν sind nicht mit Maldonat die Römer zu verstehen, die als Heiden von den Juden Sünder genannt worden seien, sondern die Widersacher des Herrn überhaupt, zunächst die jüdischen Obern und ihre Gehülfen, in deren Hände er

durch die Gefangennehmung kam, und welche sich an ihm schwer versündigten. — V. 46. Und nun, da der Herr weiß, daß die Stunde der Entscheidung da ist, drängt es ihn, der Gefahr entgegen zu gehen. Daher die Aufforderung an die Jünger: „Stehet auf, lasset uns gehen! siehe, er ist da, der mich verräth.“ In dem ἐγείρεσθε, ἄγωμεν, ἰδού prägt sich die rasche Entschiedenheit aus, die keine Zögerung mehr will. Die ganze Situation wird durchaus mißverstanden von denen, welche meinen, Jesus fordere in wiedergekehrter momentaner Leidensscheu durch ἄγωμεν die Jünger zur Flucht auf, um den Feinden nicht in die Hände zu fallen. Dagegen spricht allein schon das klar bewußte ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ. παραδίδοται κ. τ. λ. V. 45.

II. Gefangennehmung Jesu, V. 47—56. Vgl. Mark. 14, 43—52. Luk. 22, 47—53. Joh. 18, 2—11.

V. 47 ff.: „Und während er noch redete, siehe, da kam Judas, Einer der Zwölfe, und mit ihm eine große Schaar mit Schwertern und Knitteln von den Oberpriestern und Aeltesten des Volkes.“ Nach Joh. 18, 2. kannte Judas den Ort als eine Stätte, wo Jesus sich mit seinen Jüngern zu versammeln pflegte. — εἷς τῶν δώδεκα (s. V. 14.) fügen auch Mark. und Luk. hier als tragischen Zug hinzu. Das ungenaue ὄχλος πολύς findet seine nähere Bestimmung Joh. 18, 3. 12. und Luk. 22, 52. Hiernach bestand die „große Schaar“ aus der römischen Cohorte, aus den Dienern der vornehmen Synedristen und aus der levitischen Tempelwache. Und diese große Schaar war ausgerüstet mit Schwertern und Knitteln und trotz des Vollmonds der Osternacht auch mit Lampen und Fackeln (Joh. 18, 3.). Mit einer fast übertriebenen Vorsicht gingen die Feinde Jesu hier zu Werke. — Das ἀπὸ ist von ἦλθεν abhängig, jedoch wohl nur in Beziehung auf die den Judas begleitende Schaar gemeint. Daher ziehen Andere die Ergänzung von ἀπεσταλμένος vor. — V. 48.: „Sein Verräther aber gab (nämlich: im Herbeikommen, Vulgata *dedit)* ihnen ein Zeichen, indem er sagte: Den ich küssen werde, der ist es; ergreifet ihn!“ Nach Mark. 14, 44. fügte er noch hinzu: „und führet ihn sicher fort.“ Der Aorist ἔδωκε könnte allerdings auch in der Bedeutung eines Plusquamperfects: „er hatte gegeben“, gefaßt werden (s. Win. S. 246.); es ist aber hier nicht nöthig. — ὃν ἐὰν φιλήσω κ. τ. λ. Der Kuß ist das

Zeichen der Liebe, der Freundschaft und Treue; auch pflegten bei den Juden die Schüler ihren Lehrer zu küssen, um ihre Hochachtung zu beweisen. Judas wählte dieses Zeichen einerseits, um seinen Zweck, Jesum den Häschern kenntlich zu machen, dadurch zu erreichen; andrerseits, um vor dem Herrn und den Jüngern nicht als Verräther zu erscheinen. — 49.: „Und alsbald (nämlich sogleich, nachdem er ihnen das Zeichen gegeben hatte) trat er hin zu Jesu und sprach: Sei gegrüßt, Meister! und küßte ihn angelegentlich.“ — *καταφιλεῖν*, Verstärkung des Simplex, eigentlich: abküssen; es soll bezeichnen, daß Judas äußerlich mit besonderer Zärtlichkeit und wiederholt Jesum geküßt habe. — V. 50.: „Jesus aber sprach zu ihm: Freund! wozu bist du da?!“ d. h. ad qualem rem perpetrandam ades (Fritzsche) — eine Frage des schmerzlichsten Erstaunens, der tiefsten Wehmuth. Nach Luk. 22, 48. fügte der Herr noch hinzu: „Mit einem Kusse verräthst du den Menschensohn!“ — Statt ἐφ' ᾧ der Recepta ist nach überwiegenden Zeugen ἐφ' ὅ zu lesen; dieses ἐφ' ὅ nehmen wir aber am besten mit der Vulgata *(ad quid venisti?)* im Sinne von *ἐπὶ τί* (s. Win. S. 150.), obwohl allerdings ὅς, ὅ sonst nicht leicht in direkter Frage steht. Meyer hat daher, wie bereits Euthym. Zig., die fragende Fassung verlassen, und nimmt eine Aposiopese an: „Freund, wozu du hier bist!“ nämlich, „das thue.“ Christus soll damit das geschehene, verrätherische Küssen von sich abweisen und den Judas auffordern, statt dessen Das zu thun, was der eigentliche Zweck seines Kommens sei. Aehnlich Ewald. Allein diese Deutung scheint zu gesucht und ist gegen Luk. 22, 48. — „Darauf (nämlich nach dem Zwischenvorgange Joh. 18, 4—6.) traten sie (die Begleiter des Judas) herzu, legten die Hände an Jesus und ergriffen ihn.“

V. 51 ff.: „Und siehe, Einer von denen, die bei Jesu waren, streckte die Hand aus, zog sein Schwert, schlug den Knecht des Hohenpriesters und hieb dessen Ohr ab.“ Nach Joh. 18, 10. war es Petrus, der das Schwert (vgl. Luk. 22, 38.) zog; von seinem raschen Temperamente ließ sich auch eine solche That am ehesten erwarten. Zur Zeit, als die drei ersten Evangelisten schrieben, erforderte es die Vorsicht, daß der Name des Petrus nicht öffentlich genannt wurde. Der Name des Knechtes war nach Joh. Malchus. Dieser Evange-

list bezeichnet auch τὸ ὠτίον genauer durch τὸ δεξιόν (vgl. Luk. 22, 50.). Das Wort ὠτίον ist Diminutiv, nach späterem Gebrauche, wie denn die spätere Gräcität Diminutiva überhaupt öfters anwendet, namentlich von Gliedern des menschlichen Körpers. — V. 52.: „Darauf spricht zu ihm Jesus: Wende zurück dein Schwert an seinen Ort (d. h. stecke es wieder in die Scheide); denn Alle, die das Schwert genommen, werden durch das Schwert umkommen", — eine allgemeine Sentenz, die zunächst an das alte Gesetz der Blutrache (1 Mos. 9, 6.) erinnert, allein zuletzt als gangbares Sprüchwort nichts anders sagen soll als: Womit einer fehlt, damit wird er auch bestraft (vgl. Weish. 11, 16.). Aehnlich Offenb. 13, 10. Es ergeht aber dieser Ausspruch als ernste Warnung an Petrus, um dessen voreiliges und unbefugtes Verfahren zurückzuweisen; nicht ist er mit Euthym. Zig., Grotius u. A. zu fassen als eine Weissagung über die Synedristen oder Juden überhaupt, welche, ohne daß es gewaltsamen Widerstandes von Seiten seiner Jünger bedürfte, der göttlichen Strafe nicht entgehen würden. Diese Fassung ist gegen den Context. — V. 53 f.: „Oder meinst du, daß ich nicht jetzt (grade) den Vater zu bitten vermag, und er mir (nicht) stellen wird mehr als zwölf Legionen Engel?" — Das ἢ führt einen andern Grund ein, falls der vorhergehende ihn noch nicht bewegt, sein Schwert einzustecken (vgl. 12, 5.). Die Construktion πλείω (Neutr. Plur.) δώδεκα κ. τ. λ. ist ächt griechisch (s. Win. S. 525.). Die Lesart der Recepta πλείους ἢ δώδεκα ist eine aus Unkunde entstandene Emendation. Die Zwölfzahl bezieht sich auf die Zahl der Männer (Jesus und die eilf Apostel), welche jetzt den Angreifenden gegenüberstanden; nach Legionen aber zählt Christus die Engel mit Rücksicht auf die römische Weltmacht, welche ihm jetzt im Dienste seiner Feinde entgegentrat. Der Herr will sagen: Meinst du nicht, daß ich von meinem himmlischen Vater jetzt gleich durch mein Gebet erlangen könnte, daß er mir ganze Schaaren von Engeln zu Gebote stellte, um mich und euch gegen alle Angriffe zu vertheidigen? — „Wie nun (wenn nämlich Gott eine solche Macht mir zu Gebote stellte) würden die Schriften erfüllt werden, daß es also geschehen muß?" — Einige setzen das Fragezeichen hinter γραφαί und nehmen ὅτι = denn: „Denn also, wie nun geschieht, muß es dem göttlichen Rathschlusse und

der Schrift gemäß geschehen." Allein besser gefällt die Fassung, wornach ὅτι den Inhalt der γραφαί einführt, so daß zur Erklärung ein λέγουσαι hinzugedacht werden kann. Der Heiland hat hier Stellen wie Jes. 53, 10. Dan. 9, 26. im Auge.

V. 55 f.: „Zur selbigen Stunde (in welcher das bisher von V. 47. an Berichtete vorfiel) sprach Jesus zu der Menge: Wie gegen einen Räuber seid ihr ausgezogen mit Schwertern und Knitteln, um mich gefangen zu nehmen! — Täglich saß ich lehrend im Tempel, und ihr habet mich nicht ergriffen. Dieses alles aber ist geschehen, damit die Schriften der Propheten erfüllt würden." — Das πρὸς ὑμᾶς, welches einige Zeugen vor, andere hinter ἐκαθεζόμην lesen, bei andern aber ganz fehlt, ist aus Mark. 14, 49. herübergenommen. Die Worte V. 56.: τοῦτο δὲ ὅλον - - προφητῶν, sind nicht mit Einigen (Erasmus, Jans., de Wette) als eine reflektirende Betrachtung des Evangelisten, ähnlich wie 1, 22. 21, 4., zu fassen, sondern als Worte Jesu, dessen Rede durch dieselben erst ihren vollen Abschluß erhält (vgl. auch Mark. 14, 49.). — Als nun die Jünger dieses hörten, daß ihr Herr und Meister auf jede Flucht und Gegenwehr dem Rathschlusse Gottes gemäß verzichte, da „verließen ihn alle und flohen", entmuthigt und untreu ihrer Zusage, daß sie mit ihm zu sterben bereit seien (vgl. V. 35.).

III. Verhör und Mißhandlung Jesu vor dem Hohenpriester, V. 57—68. Vgl. Mark. 14, 53—65. Luk. 22, 54—71. Joh. 18, 12—24.

V. 57 f.: „Die aber, welche Jesum festgenommen hatten, führten ihn sofort zu Kaiaphas, dem Hohenpriester, wo die Schriftgelehrten und die Aeltesten (d. i. die Synedristen, vgl. V. 59.) versammelt waren." Ueber Kaiaphas s. zu V. 3., und über die scheinbare Differenz zwischen dem Bericht der Synoptiker und dem des Johannes s. zu Joh. 18, 15 f. — V. 58.: „Petrus aber folgte ihm von ferne bis zum Hofe (s. zu V. 3.) des Hohenpriesters; und nachdem er in das Innere eingetreten war, setzte er sich zu den Dienern, um den Ausgang zu sehen." Das Genauere s. zu Joh. 18, 15—18. — ἀπὸ μακρόθεν ist ein geläufiger Pleonasmus.

V. 59 ff.: „Die Oberpriester und Aeltesten und (überhaupt) das gesammte Synedrium suchten ein falsches Zeugniß wider Jesum, um ihn zu tödten; und nicht fanden sie es, obwohl viele falsche Zeugen auftraten." Es heißt *τὸ συνέδριον ὅλον*: Der Hohe Rath in seiner Gesammtheit war von dem gleichen christusmörderischen Geiste beseelt; die einzelnen Ausnahmen, Nikodemus und Joseph von Arimathia, kommen dabei nicht mehr in Betracht. Wahrscheinlich auch hielten diese Männer sich jetzt von den Sitzungen fern, da ihnen der Bann in Aussicht stand, wenn sie zu Gunsten Jesu reden wollten (vgl. Joh. 9, 22.). — Obgleich also die Synedristen den Tod Jesu schon beschlossen hatten (V. 3—5.), so wollten sie doch wenigstens den Schein eines regelmäßigen Gerichtsverfahrens beobachten und suchten nun begierig ein rechtskräftiges Zeugniß, auf Grund dessen sie das Todesurtheil fällen konnten. Da ein solches Zeugniß wider Jesum nur ein falsches sein konnte, so nennt Matth. es von vornherein eine *ψευδομαρτυρία* (Mark. 14, 55.: *μαρτυρίαν*). — Wir lesen mit Tischendorf V. 60 a.: *καὶ οὐχ εὗρον* (scil. *μαρτυρίαν κατὰ τοῦ Ἰησοῦ*) *πολλῶν προσελθόντων ψευδομαρτύρων*, statt der Recepta: *καὶ οὐχ εὗρον. Καὶ πολλῶν ψευδομαρτύρων προσελθόντων οὐχ εὗρον*, oder: *καὶ οὐχ εὗρον καὶ πολλῶν προσελθ. ψευδομαρτύρων*. Also, obgleich Viele als Zeugen wider Jesum auftraten, so fand doch das Synedrium kein Zeugniß, auf welches hin es Jesum rechtsgültig hätte verurtheilen können, und zwar, wie wir aus Mark. 14, 56. ersehen, weil die Aussagen der Zeugen nicht stimmten. Nach dem Gesetze (4 Mos. 35, 30. 5 Mos. 17, 6. 19, 15.) war aber die Uebereinstimmung von wenigstens zwei Zeugen erforderlich, um ein Todesurtheil fällen zu können. — V. 60 b.: „Zuletzt aber traten zwei falsche Zeugen auf und sagten: Dieser sprach: Ich kann abbrechen den Tempel Gottes und binnen (*διά*) drei Tagen ihn (wieder) aufbauen." — Mit *ὕστερον δέ κ. τ. λ.* will Matthäus nicht zwei falsche Zeugen einführen, welche Uebereinstimmendes über Jesus bezeugt hätten — denn das war nach Mark. 14, 59. auch bei diesen nicht der Fall — sondern ein solches Zeugniß, welches dem Hohenpriester genügend schien, um auf Grund desselben das Todesurtheil über Jesus zu fällen. Das *ψευδομάρτυρες* hinter *δύο* hat Tischendorf gestrichen, aber

wohl mit Unrecht. Es ist überwiegend bezeugt, und das Fehlen dieses Wortes in B. L. Sinait., Minusk. und einigen Versionen erklärt sich daraus, daß der Aussage wirklich ein Ausspruch Christi zu Grunde lag, nämlich der Joh. 2, 19. berichtete: *λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν.* Diesen Ausspruch aber veränderten zuerst die Zeugen, indem sie statt *λύσατε* sagten *δύναμαι καταλῦσαι;* dann bezogen sie denselben, welchen der Herr von seinem Leibe verstanden wissen wollte, auf den Tempel in Jerusalem, den sie mit Nachdruck „den Tempel Gottes“ nennen, und auf den dortigen Cultus, den Jesus sich vermessen habe zu vernichten und dann wieder herzustellen, nämlich in erneuerter Gestalt. Das tritt noch bestimmter hervor in der offenbar mehr paraphrasirenden Weise, in welcher Mark. 14, 58. die Aussage der Zeugen über diesen Ausspruch Jesu gibt (vgl. Apstg. 6, 14.).

V. 62 ff.: „Und es erhob sich der Hohepriester (scheinbar entrüstet über das zuletzt Bezeugte) und sprach zu ihm: Antwortest du nichts auf das, was diese wider dich zeugen?“ — *τί = ὅ, τι* (vgl. 10, 19. Win. S. 152.). Vulg.: *Nihil respondes ad ea, quae isti adversum te testificantur?* So die gewöhnliche Fassung. Andere wollen diese Worte in zwei Fragen zerlegen: „Antwortest du nichts? Was zeugen diese wider dich?“ weil sie meinen, daß sich in dieser raschen Doppelfrage die leidenschaftliche Hast des Hohenpriesters mehr auspräge. — V. 63.: „Jesus aber schwieg.“ Vgl. Jes. 53, 7. Der niedrigen Verläumdung setzt Jesus in edlem Selbstgefühle Schweigen entgegen, da eine Widerlegung hier ohnehin fruchtlos gewesen wäre. Dieses Schweigen erbittert den Hohenpriester noch mehr; er spricht daher zu Jesus: „Ich beschwöre dich bei Gott dem Lebendigen, daß du uns sagest, ob du bist der Messias, der Sohn Gottes?“ — Der Hohepriester legt ihm also diese Frage vor in der Form, wie man damals gerichtliche Eide abnahm, indem der Richter den zu Vereidigenden anschwor, und dieser durch sein Ja und Amen die Eidesformel zu der seinigen machte (4 Mos. 5, 19—22. Vgl. 5 Mos. 27, 15 ff. 1 Kön. 14, 27. 28. 3 Kön. 22, 16.). Andere wollen *ἐξορκίζειν* (wie *ὄμνυμι* mit *κατά* seq. Genit. construirt) im Sinne von „schwören lassen“ (s. Passow's Lexik., vgl. das hebr. הִשְׁבִּיעַ 1 Mos. 24, 3. u. a. St.) nehmen. Der Sinn bleibt im Wesentlichen

derselbe. Kaiaphas beschwört Jesum bei Gott dem Lebendigen, der als solcher strafen kann und strafen muß, falls er die Unwahrheit sagt (vgl. Hebr. 10, 31.). — Den Zusatz ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ nehmen Einige bloß als ein theokratisch feierliches Prädikat des Messias. Allein, wenn der Hohepriester ihn in diesem Sinne genommen hätte, so hätte er gleich (V. 65.) das Bekenntniß Jesu nicht füglich gradezu eine Blasphemie nennen können. Wir müssen also ὁ υἱὸς τ. θεοῦ in metaphysischer Bedeutung nehmen: „Der Sohn Gottes im eigentlichen Sinne, für welchen du dich ausgibst." — V. 64.: „Es spricht zu ihm Jesus: Du sagst es", und acceptirt durch diese Bejahung förmlich den ihm angetragenen Eidschwur. Wo er nutzlos die Lüge widerlegen soll, schweigt er (V. 63.), wo er aber die Wahrheit feierlich zu bezeugen hat, da spricht er. Und er fügt noch zur Bekräftigung hinzu: „Außerdem (d. i. abgesehen von dieser meiner eidlichen Bekräftigung) sage ich euch: von jetzt an werdet ihr sehen den Sohn des Menschen sitzend zur Rechten der Macht und kommend auf den Wolken des Himmels"; ihr werdet euch somit von jetzt an selbst überzeugen, daß ich der Messias, der Sohn Gottes bin. Statt πλὴν hat die Vulg. das adversative *verumtamen;* dann ist in Gedanken nach Luk. 22, 67. vorher zu ergänzen: *si dixero vobis, non credetis mihi; verumtamen — amodo etc.* — τῆς δυνάμεως ist Abstract. pro Concreto: des Mächtigen. Auch im Talmud wird Gott als הַגְּבוּרָה bezeichnet (s. Burt. Lex. talmud.). Ueber das Sitzen zur Rechten Gottes s. zu 22, 44., und über das Kommen auf den Wolken des Himmels s. zu 24, 30. Der Heiland will sagen: Von jetzt an, wo ihr mich förmlich als euren Messias verwerfet und wo durch das schon bereite Todesurtheil der Stand meiner Erniedrigung seine Endschaft erreicht hat, beginnt meine Erhöhung und Glorie. Ihr werdet mich fortan nur schauen als den allmächtigen Weltlenker, der seine Sache zum Siege führt, und als den Weltrichter in den zunehmenden Strafgerichten, die über euch hereinbrechen werden. — Es ist also das ὄψεσθε nicht vom leiblichen Sehen, sondern von einem erfahrungsmäßigen Wahrnehmen zu verstehen; und ebenso ist auch bei dem „Kommen auf den Wolken des Himmels" nicht bloß an die letzte sichtbare Wiederkunft des Herrn, sondern auch an deren Vorboten und Vorbilder (insbesondere an die Zerstö-

rung Jerusalems) zu denken. Da Jesus sich hier auf eine bekannte Weissagung (Dan. 7, 13 f.) bezog, und die Prophetie des A. T. überhaupt den Messias in doppelter Gestalt geschildert hatte, in der eines demüthigen, verachteten Knechtes Gottes (Jes. 52, 13.) und in der eines triumphirenden Siegerkönigs und Richters (Jes. 61, 10.), so konnten seine Worte dem Synedrium nicht unverständlich sein.

V. 65 ff.: „Darauf zerriß der Hohepriester seine Kleider und sprach: Er hat gelästert! was bedürfen wir noch der Zeugen? Siehe, nun habet ihr die Lästerung gehört! was dünket euch?" — Das Zerreißen der Kleider war bei den Juden Zeichen eines großen Schmerzes oder einer heftigen Entrüstung (vgl. Apstg. 14, 14.), und geschah namentlich auch beim Hören einer Gotteslästerung (nach 2 Kön. 18, 37.). Es wurde allmählich zu einer bloßen Ceremonie; denn im Talmud finden sich genaue Vorschriften, wie das Zerreißen geschehen müsse. Das unterste Kleid und der Mantel durften nicht zerrissen werden; alle übrigen Kleider aber, und waren es auch zehn (Maimonid., daher auch hier der Plur. *τὰ ἱμάτια*) mußten vom Kinn bis zum Gürtel zerrissen werden. Auch bei Kaiaphas war es wahrscheinlich nicht so sehr Ausdruck innerer Entrüstung als vielmehr Effekthascherei; er will auf die Versammlung einen überwältigenden Eindruck machen, um Jesum desto sicherer zu verderben. — Da dieser sich für den Sohn Gottes erklärt und sich göttliche Macht und Herrlichkeit beigelegt hat, so hat er sich nach der Ansicht des Hohenpriesters offenbar einer groben Gotteslästerung schuldig gemacht. Ein weiteres Zeugenverhör, welches ohnehin bis jetzt kläglich genug ausgefallen war, scheint daher dem Kaiaphas nicht mehr nöthig, und da außerdem die Sache Eile hatte, so läßt er sofort den Hohen Rath abstimmen. Das Votum lautete: „Er ist des Todes schuldig." Dieser Spruch war insofern gesetzmäßig, als auf Gotteslästerung nach 3 Mos. 24, 16. die Strafe der Steinigung stand; allein es wäre vorher zu untersuchen gewesen, ob denn wirklich eine Blasphemie vorlag. Aber das Synedrium wollte von vornherein den Tod Jesu. — So hatte nun der höchste Gerichtshof der Juden förmlich das Todesurtheil über ihren Messias gesprochen; allein da ihm das *jus gladii* von den Römern genommen war (s. zu Joh. 18, 31.), so kam es jetzt nur noch darauf an, wie dieses

Urtheil in Vollzug zu setzen sei. Darüber wurde dann 27, 1. weitere Berathung gepflogen. -- V. 67.: „Darauf spieen sie in sein Angesicht und gaben ihm Faustschläge; Einige aber ohrfeigten ihn und sprachen: Weissage uns, o Christ! wer ist es, der dich geschlagen hat?" Als ein angeblich überwiesener und verurtheilter Gotteslästerer war Jesus nunmehr vogelfrei und jeder Art von Mißhandlung preisgegeben. Nach dem Berichte des Matthäus und Markus könnte es scheinen, als ob die Mitglieder des Hohen Rathes selbst Jesum in dieser Weise geschändet hätten; allein nach Luk. 22, 63. war es die Schaarwache, die ihn so mißhandelte, und dieß ist auch wahrscheinlicher. Die rohen Kriegsknechte nun spieen ihm in's Angesicht zum Zeichen der tiefsten Verachtung (vgl. 5 Mos. 25, 9. 4 Mos. 12, 14.); sie gaben ihm Faustschläge (ἐκολάφισαν, Vulgata: *colaphis eum ceciderunt)* und Ohrfeigen (ἐράπισαν, Vulgata: *palmas in faciem ejus dederunt).* Andere ziehen vor, ῥαπίζειν (vgl. 5, 39.) hier im Sinne von ῥαβδίζειν = „mit der Ruthe schlagen" zu nehmen, weil man meint, daß mit *οἱ δέ* eine andere Art der Mißhandlung eingeführt werde (vgl. 28, 17.), und weil Mark. 14, 65. das ῥαπίζειν ausdrücklich den ὑπερέταις zutheile. Allein nothwendig ist dieses nicht. Daß man vor dieser Mißhandlung dem Herrn das Gesicht verhüllte, wie Mark. und Luk. berichten, sagt Matth. zwar nicht ausdrücklich; seine Darstellung setzt es aber stillschweigend voraus. *Χριστέ* ist höhnisch: Der du der Messias sein willst! — Auch diese Mißhandlungen waren bis in's Einzelne vorherverkündigt Jes. 50, 6.

IV. Verläugnung des Petrus, V. 69—75. Vgl. Mark. 14, 66—72. Luk. 22, 56—62. Joh. 18, 16 ff. Alle vier Berichte über die Verläugnung des Petrus stimmen im Wesentlichen überein; nur in einigen unwesentlichen Punkten weichen sie von einander ab. Alle sagen, daß Petrus zu drei verschiedenen Malen auf eine an ihn gerichtete Frage abgeläugnet habe, Jesu Jünger zu sein oder ihn zu kennen. Das erste Mal wird die Frage an ihn gerichtet durch eine Magd (Matth., Mark., Luk.; nach Johann. bestimmt durch die Pförtnerin); das zweite Mal nach Matth. durch eine andere Magd, nach Mark. durch dieselbe; Luk. sagt ἕτερος, Joh. unbestimmt: εἶπον αὐτῷ, nämlich die mit Petrus beim Feuer standen; das dritte Mal nach Matth. und Mark. unbestimmt durch die Dastehenden, nach Luk. durch einen

Andern, nach Joh. bestimmt durch einen der Knechte des Hohenpriesters, einen Verwandten des Malchus, dem Petrus im Garten das Ohr abgehauen hatte. Mark. hat noch das Eigene, daß er ein zweimaliges Krähen des Hahns hervorhebt, das erstere nach der ersten Verläugnung, das zweite nach der dritten (Mark. 14, 68. 72. vgl. 14, 30.), wohingegen die andern Evangelisten nur ein einmaliges Krähen erwähnen.

V. 69 f.: „Petrus aber saß draußen im Hofe." Das ἔξω steht im Gegensatze zu dem Innern des Palastes, wo Jesus währenddeß verhört wurde, widerspricht somit nicht dem ἔσω V. 58., welches im Gegensatze zu der Straße steht. Ueber αὐλή s. zu V. 3. — „Und es trat zu ihm ein Mädchen und sagte: Auch du warst bei Jesu, dem Galiläer." — μία im Sinne von τίς vgl. 8, 19. (Win. S. 106.). — „Er aber läugnete es vor ihnen allen d. i. vor allen dort Anwesenden (den Gerichtsdienern, V. 58.), damit diese es hörten, und sagte: Ich weiß nicht, was du sprichst." Petrus weiset also den Verkehr mit Jesu so weit von sich, daß er die Behauptung des Mädchens nicht einmal verstehen will! Treffend Augustin.: „Siehe, die Säule, weil sie so fest auf sich selbst sich stützen wollte, sie zittert schon bei dem ersten leisen Wehen der Versuchung."

V. 71 f.: „Als er aber hinausging (aus dem Hofe, der αὐλή) in den Thorweg, welcher aus dem innern Hofe in den äußern Vorhof (προαύλιον, vgl. Mark. 14, 68.) führte, sah ihn ein anderes (Mädchen) und spricht zu ihnen dort: Auch dieser war bei Jesu, dem Nazaräer." Innere Unruhe und Schamgefühl über das, was er eben gethan, treibt den Petrus hinaus; er geht aus dem innern Hofe, der nach allen Seiten vom Hause umgeben war, in das Portal, um in den freiern Vorhof zu kommen. Dort sieht ihn ein anderes Mädchen und spricht zu den daselbst Befindlichen: „Auch dieser u. s. w." Das erste Mädchen nennt Jesum einen Galiläer, dieses nennt ihn näher einen Nazaräer; so hatten sie den Gefangenen bezeichnen gehört. — Wir lesen mit Tischendorf αὐτοῖς ἐκεῖ; dann ist αὐτοῖς wie das vorhergehende αὐτῶν zu verstehen, und ἐκεῖ gehört zu λέγει. Die Lesart τοῖς ἐκεῖ ist Correktur, durch die Unbestimmtheit von αὐτοῖς veranlaßt. — V. 72.: „Und wiederum läugnete er mit einem Schwure: Ich kenne den Men-

schen nicht." Seinen Herrn und Meister bezeichnet Petrus hier als einen ihm ganz unbekannten, fremden Menschen! Wie ganz anders 16, 16.!

V. 73 ff.: „Kurz darauf aber traten die Dastehenden heran und sprachen zu Petrus: Wahrlich, auch du bist aus ihnen (aus der Genossenschaft Jesu); denn auch deine Rede macht dich kenntlich." Das μετὰ μικρὸν bestimmt Luk. 22, 59. genauer: διαστάσης ὡσεὶ ὥρας μιᾶς. Unter den Dastehenden war nach Joh. 18, 26. auch ein Verwandter des Malchus, der den Petrus im Garten gesehen. Daraus erklärt sich das καὶ γάρ: außerdem, daß man dich im Garten bei Jesu gesehen, verräth dich auch deine Aussprache als Galiläer. Die Galiläer hatten nämlich eine plattere Aussprache als die Judäer; sie unterschieden namentlich die verschiedenen Gutturale א, ע, ח nicht deutlich von einander, machten aus ש ein ת u. s. w. S. Buxt. Lex. Talmud. p. 435. 2417. — V. 74.: „Da fing er an, Verwünschungen auszusprechen und zu schwören: Nicht kenne ich den Menschen." — καταθεματίζειν, was hier nach überwiegenden Zeugen zu lesen (vgl. Apok. 22, 3.) ist die corrumpirte Form der Volkssprache statt καταναθεματίζειν. Man beachte die Steigerung in der dreifachen Verläugnung Petri: Zuerst läugnet er allgemein und fast ausweichend (V. 70.); dann fügt er seiner Läugnung einen Schwur hinzu (V. 72.), und jetzt hat er die ruhige Besonnenheit soweit verloren, daß er Verwünschungen gegen sich selbst ausstößt für den Fall, daß er die Unwahrheit sage. — „Und alsbald krähete der Hahn." Als Petrus dieß hörte, da kehrte die Besinnung wieder: „er erinnerte sich des Wortes Jesu, wie dieser gesprochen hatte: Ehe der Hahn ruft, wirst du mich dreimal verläugnet haben." Und da nach Luk. 22, 61. grade in demselben Augenblicke der Herr sich umwandte und ihn anblickte, da wurde es ihm zu enge in dem Portale; er mußte sich Luft machen, um ungestört seinem bittern Schmerze nachgeben und seinen Thränen ihren Lauf lassen zu können: „Und er ging hinaus und weinte bitterlich." — Petrus war sehr tief gefallen: Denn erstlich war er wiederholt auf's ernsteste gewarnt worden, und dennoch ging er freiwillig in die Gefahr; sodann war er eben jetzt Zeuge des bittersten Leidens seines Herrn und verließ ihn in seiner Noth; endlich war ihm durch

die nach größern Zwischenräumen immer von Neuem wieder an ihn herantretende Versuchung die vollständigste Gelegenheit gegeben, sich zu besinnen, und deßungeachtet fiel er immer tiefer in die Sünde. Aber „wer vermißt sich zu sagen, in solcher Gefahr, Bedrängniß, Angst, Verwirrung, in solchem Kampfe zwischen Liebe und Furcht, ermattet, verachtet und abgehetzt, halb von Sinnen vor Schmerz über die gedrängten Trübsale dieser jammervollen Nacht, werde er bei einem so kindlichen und zugleich so eifrigen Temperamente stärker gewesen sein als Petrus? Der Herr überließ ihn seiner eigenen Kraft; da ward er so ohnmächtig, als Alle es sind, welche der Worte vergessen: Wachet und betet, auf daß ihr nicht in Versuchung fallet!" (Das bittere Leiden nach A. K. Emmerich S. 136.). — Der Tiefe des Falles Petri entsprach auch die Innigkeit seiner Reue: ἔκλαυσεν πικρῶς. Und die spätere Legende sagt, er habe das ganze Leben hindurch so häufig über seinen Fall geweint, daß sein ganzes Gesicht von Thränen angegriffen und geröthet erschienen; und sobald er in der Nacht den Hahnenschrei gehört, sei er zum Gebete aufgestanden und dann ebenfalls in Thränen ausgebrochen (Jacob. a Vorag. Legenda aurea p. 369.).

§. 25. Jesus vor Pilatus; seine Verurtheilung und Kreuzigung, sein Tod und Begräbniß.

27, 1 — 66.

1. Jesus von Pilatus verhört und verurtheilt; Verzweiflung des Judas, V. 1—26. Vgl. Mark. 15, 1—15. Luk. 23, 1—25. Joh. 18, 28 — 19, 16.

V. 1 f.: „Als es aber Morgen geworden war, hielten alle Oberpriester und Aeltesten des Volkes einen Rath wider Jesum, daß sie ihn zu Tode brächten." Bereits in der außerordentlichen Nachtsitzung im Hause des Hohenpriesters (26, 59 ff.) hatte das Synedrium sein Todesurtheil über Jesus gesprochen. Allein nach seinen eigenen Satzungen durfte der Hohe Rath in der Nacht keine Sitzungen halten, insbesondere durfte über Kapitalverbrechen erst nach Tagesanbruch abgeurtheilt werden. Damit nun die Form des Rechtes beobachtet werde, versammelte sich das Synedrium am Morgen zu einer Plenarsitzung (πάντες, vgl. Mark. 15, 1.), um feierlich

sein schon gefälltes Urtheil zu bestätigen. Und weil ihm damals bereits von den Römern das Recht über Leben und Tod entzogen war (s. zu Joh. 18, 31.), so berieth man darüber, wie das Urtheil in Vollzug gesetzt werden könnte, welche Anklage man wider Jesum bei dem römischen Landpfleger anbringen wollte. Man kam zum Beschlusse, ihn wegen Auflehnung gegen den römischen Kaiser, also eines politischen Verbrechens anzuklagen (V. 11., vgl. Joh. 19, 12.). — V. 2.: „Und nachdem sie ihn gebunden hatten, führten sie ihn ab und übergaben ihn dem Pontius Pilatus, dem Landpfleger." Aus dem δήσαντες folgt, daß während des Verhörs dem Herrn die Fesseln, die man ihm bei der Gefangennehmung angelegt hatte (vgl. Joh. 18, 12. 24.), abgenommen waren; vielleicht hatte man dieß gethan, um sich den Schein zu geben, daß er sich frei habe verantworten können. — Nachdem der Kaiser Augustus im Jahre 6 n. Chr. den Ethnarchen Archelaus abgesetzt hatte, wurde Judäa und Samaria zur Statthalterschaft von Syrien geschlagen. Demnach stand Jerusalem unter der Hoheit des Proprätors oder Präses von Syrien. Aber die Juden hatten das Vorrecht, daß sie stets durch einen Prokurator (ἡγεμών, eigentlich ἐπίτροπος), der in Cäsarea residirte (Apstg. 23, 23 f. 24, 27. 25, 1.) und unter jenem Proprätor stand, regiert wurden. Der Prokurator hatte, wenn kein Präses in Judäa anwesend war, die volle Obergewalt, übte die Justiz, selbst die Criminaljustiz, und Pontius Pilatus war bereits der fünfte Prokurator in Judäa, Nachfolger des Valerius Gratus. Er bekleidete diese Würde vom Jahre 26—36 n. Chr. Zur Zeit der Feste kamen die Prokuratoren mit Truppen von Cäsarea nach Jerusalem, um Unruhen zu verhüten. Sie wohnten dann regelmäßig im Palaste des Herodes, welcher an die Burg Antonia stieß. In diesem Palaste war auch das Prätorium oder das Gerichtshaus, wohin Jesus jetzt geführt wurde (vgl. Joh. 18, 28.). Ueber Pilatus s. noch zu Joh. 19, 12.

V. 3 ff. In der Episode V. 3—10. schaltet nun Matth. die Erzählung von dem letzten Schicksale des Verräthers Judas ein: „Dazumal, da Judas sein Verräther sah, daß er verurtheilt worden (und er schloß dieß aus seiner Ablieferung an den Prokurator), brachte er (ἔστρεψε, wohl richtiger ἀπέστρεψε = הֵשִׁיב), von Neue ergriffen, die dreißig Sil-

berlinge (vgl. 26, 15.) den Oberpriestern und den Aeltesten zurück und sprach: Gesündigt habe ich, indem ich verrathen unschuldiges (ἀθῷον von *a priv.* und θωή, Strafe, Schuld) Blut", d. h. indem ich einen Unschuldigen verrathen und sein Blut preisgegeben habe. Also erst jetzt nachdem die Verurtheilung des Herrn, die leicht vorauszusehende Folge seines Verrathes, zur vollendeten Thatsache geworden, erst jetzt erkennt Judas die Schrecklichkeit des Verbrechens, welches er begangen. Das ist ja die gewöhnliche List des Satans, daß er die von ihm verführten Menschen die Größe der Sünde nicht vorhersehen läßt. Dann erst, wenn dieselbe vollbracht worden, zeigt er sie ihnen in der ganzen Furchtbarkeit, um die Seele zu verwirren und in Verzweiflung zu stürzen. Unrichtig ist es daher, wenn Einige aus den Worten μεταμεληθείς κ. τ. λ. schließen wollen, Judas habe bei seinem Verrathe eine wohlmeinende Absicht gehabt, er habe nur auf's Fest einen Volksaufstand zu erregen beabsichtigt, um „den zögernden Messias zur Gründung seines Reiches auf Volksgewalt" zu nöthigen (Hase). Ebenso wenig berechtigen die Worte zu der Ansicht, daß Judas „in räthselhafter Verblendung und Verwirrung befangen, dieses Aeußerste bei seinem Verrathe nicht beabsichtigt und erwartet habe", daß er etwa gedacht, Jesus werde in derselben Weise, wie er schon oft seine Feinde entwaffnet hatte, so auch jetzt ihren Händen zu entgehen wissen (Meyer). — Jetzt, nachdem die Synedristen den Judas für ihren Zweck hinreichend benutzt hatten, wollen sie nichts mehr mit ihm zu thun haben; mit teuflischer Bosheit schieben sie stolz die entsetzliche Schuld auf das Gewissen des unglücklichen Apostels, indem sie sagen: „Was geht das uns an? du magst zusehen!" nämlich wie du das verantworten willst. — V. 5.: „Und nachdem er hingeworfen hatte die Silberlinge in den Tempel, entfernte er sich, und er ging hin und erhenkte sich." — Da ναός überall das eigentliche Tempelgebäude, das Heilige bezeichnet, so ist es Willkür, wenn Einige das Wort hier von den Nebengebäuden des Tempels oder von dem Vorhofe verstehen, also ἐν τῷ ναῷ im Sinne von ἐν τῷ ἱερῷ nehmen wollen. Nein, in den Tempel, in das Heilige selbst, welches nur die Priester betreten durften, drang Judas in seiner Verzweiflung, die ihn bereits dem Wahnsinne nahe gebracht, und warf dort das Geld hin. Die

richtige Fassung erhöht das Tragische der Darstellung. — Das *ἀπήγξατο*, welches in seiner eigentlichen Bedeutung festzuhalten und nicht mit Einigen metaphorisch von verzehrender Gewissensangst zu deuten ist, streitet nicht mit Apstg. 1, 18., vielmehr ergänzen sich beide Berichte gegenseitig. S. zu Apstg. a. a. O.

V. 6 ff.: „Die Oberpriester aber nahmen die Silberlinge und sprachen: Es ist nicht erlaubt, sie in den Tempelschatz zu werfen, da sie ein Preis für Blut (welches vergossen werden soll) sind." — *Κορβᾶν* (hebräisch קָרְבָּן, aram. mit dem Artik. קָרְבָּנָא, und davon gräcisirt *κορβανᾶς*) heißt eigentlich Opfergabe (vgl. Mark. 7, 11.), hier aber bezeichnet es den Tempelschatz. — Die Priester trugen Bedenken, dieses Geld als eine von Judas dargebrachte Gabe in den Tempelschatz zu legen, wahrscheinlich mit Rücksicht auf 5 Mos. 23, 19. (18.), wo verboten wird, den Lohn für Unzucht in das Haus Gottes zu bringen. So eiferten die Heuchler für die Ehre des Tempels; aber gegen den Herrn des Tempels frevelten sie. — V. 7.: „Und nach gepflogenem Rathe kauften sie davon den (bekannten) Acker des (bekannten) Töpfers zum Begräbniß für die Fremden (d. i. für die auswärtigen Juden, welche bei ihrer Anwesenheit in Jerusalem daselbst starben). Deßhalb (weil er nämlich um einen Blutpreis gekauft wurde) ward jener Acker (im Munde des Volkes) Blutacker genannt bis auf den heutigen Tag." Vgl. Apstg. 1, 18 f. So stifteten sich die Hohenpriester durch den Ankauf des Ackers, wodurch sie sich des Blutgeldes entledigen und die Sache in Vergessenheit bringen wollten, ein Gedächtnißmal ihres Frevels für alle Zukunft. — Der Blutacker liegt südlich von Jerusalem, nur durch das Thal Hinnom vom Berge Sion getrennt. Er ist ungefähr 90 Fuß lang und etwa halb so breit. Bis zum vorigen Jahrhundert wurden die Pilger hier begraben (s. Raumer Paläst. S. 300.). — Das *ἕως τῆς σήμερον* (vgl. 28, 15.) spricht für eine späte Abfassung unsers griechischen Evangeliums Matthäi. Siehe Einl. S. 33.

V. 9 f. Zugleich wurde durch den Ankauf dieses Töpferackers um den Preis des Blutes Christi der Rathschluß Gottes erfüllt, welcher von Alters her bereits durch den Propheten vorherverkündet war: „Da ward erfüllt der Ausspruch des

Propheten Jeremias, welcher spricht: „„Und sie nahmen die dreißig Silberlinge, den Werth für den Werthgeschätzten, den man gewerthet hatte von Seite der Söhne Israels, und man gab sie hin für den Acker des Töpfers, wie mir der Herr geboten hat."" Diese Stelle findet sich in unserm Buche des Propheten Jeremias nicht; wohl aber haben wir Zach. 11, 12. 13. einen Ausspruch, der mit unserm Citate mehrfach in den Worten große Aehnlichkeit darbietet. Die meisten Ausleger glauben daher, Matthäus habe diesen Ausspruch des Zacharias hier im Auge, citire aber aus einem Gedächtnißirrthum, welcher durch die Erinnerung an Jerem. 18, 2. 19, 1 ff. veranlaßt sei, den Jeremias statt des Zacharias. So schon August., Beda, Thomas u. v. A. Auch Hieronymus (in Psal. 77.) neigt sich dieser Ansicht zu. Andere (Maldonat, Jansen., Clerik.) halten die Lesart *Ἰερεμίου* für unächt und wollen dieses Wort entweder ganz gestrichen wissen, oder dafür *Ζαχαρίου* lesen. Allein die Zeugen für unsere Lesart sind zu überwiegend, als daß sie ohne Willkür geändert werden könnte. Lightfoot meint aus jüdischen Traditionen nachweisen zu können, daß Jeremias im Buche der Propheten zuerst gestanden habe, und daß darum auch das ganze Buch nach seinem Namen genannt worden sei. Am wahrscheinlichsten ist die Ansicht des Origenes, welche auch Ewald u. A. zu der ihrigen gemacht haben, daß nämlich unser Citat aus einer verloren gegangenen Schrift des Jeremias genommen sei: „Suspicor aut errorem esse scripturae et pro Zacharia positam Jeremiam, *aut esse aliquam secretam Jeremiae scripturam in qua scribitur.*" Damit stimmt auch die Angabe des Hieronymus, welcher ausdrücklich bemerkt, er habe bei einem Nazaräer die Stelle wörtlich in einem Exemplar des Jeremias gesehen: „Legi nuper in quodam hebraico volumine, quod Nazarenae sectae mihi Hebraeus obtulit *Jeremiae apocryphum, in quo haec ad verbum scripta reperi.*" Aus diesem schon früh verlorenen Stücke des Jeremias wurde wahrscheinlich die Stelle in unsern Zacharias herübergenommen; denn wie Bleek (Theol. Stud. und Kritik. 1852. S. 247 ff. S. 279 ff.) nachgewiesen, kann die Weissagung Zach. 11, 4—17. ihrem Inhalte nach nicht von dem nachexilischen Zacharias sein, sondern gehört einer frühern Zeit an. — Der Zusammenhang nun, in welchem diese Stelle bei Zacharias vorkommt, ist fol-

gender: Der Prophet trägt eine Parabel vor, in welcher er als der Stellvertreter Jehova's auftritt. Er erscheint dort als ein Hirt, der die Heerde, das Volk Israel, weidet; doch wird er bei der Widerspenstigkeit, auf welche er stößt, dieses Geschäftes bald überdrüssig, und fordert seine Entlassung und seinen Hirtenlohn: „Wenn es gut ist in euren Augen, so gebet mir meinen Lohn; wenn nicht, so lasset es." Israel hätte in dieses Begehren nicht einwilligen sollen, aber sie thaten es: „Und sie wogen als meinen Lohn dreißig Silberlinge", den jährlichen Lohn eines gemeinen Hirtenknechtes. Damit sagten sie sich mit Verachtung vollkommen von ihrem Hirten los. „Da sprach Jehova zu mir: Wirf ihn zum Töpfer, den herrlichen (ironisch) Werth, den ich werthgeschätzt bin von ihnen! So nahm ich die dreißig Silberlinge und warf sie im Gotteshause dem Töpfer zu." Schwierig ist hier das Wort אֶל־הַיּוֹצֵר, „zum Bildner, Töpfer." Die LXX übersetzen es εἰς χωνευτήριον, „in den Schmelzofen." Die meisten Neuern aber wollen statt הַיּוֹצֵר lesen הַיּוֹצַר und יוֹצַר = אוֹצַר, „Schatz", nehmen (s. Fürst, Lexik.). Also: „wirf ihn in den Schatz", nämlich in den Tempelschatz. Allein auch angenommen, daß הָאוֹצַר so ohne Weiteres den Schatz des Tempels bezeichnen könnte, würde dann Jehova nicht in ganz unpassender Weise die dreißig Silberlinge doch annehmen? „Es ist zwar", würde er sagen, „ein ganz schnöder Lohn, — aber wirf ihn nur in meinen Tempelschatz!" (Hofmann, Weissag. und Erfüll.). Gewiß ist, daß Matth. das Wort im Sinne von „Töpfer" genommen hat; das erhellt unzweideutig aus dem εἰς ἀγρὸν τοῦ κεραμέως, wodurch er das אֶל־הַיּוֹצֵר des Propheten so umschreibt, daß die Umschreibung zugleich die geschichtliche Erfüllung in sich faßt. Hiernach ist das „wirf ihn zum Töpfer" so viel als unser: wirf ihn zum Henker oder zum Schinder, auf den Schindanger (Hengstenb.) Gemeint ist von dem Propheten das unreine und mit einem Fluch belegte Thal Hinnom, woselbst, wie aus Jerem. 19, 2. erhellt, die Töpfer und Ziegelbrenner ihre Werkstätte hatten. Der Hirt wirft aber die dreißig Silberlinge im „Gotteshause" dem Töpfer zu, um anzudeuten, daß auch der Tempel verunreinigt und mit dem Fluche belegt sei. Dieser Hirt nun, der das Volk

Israel weiden will, ist Christus; seine liebevolle Absicht aber wird vereitelt durch die Widerspenstigkeit des Volkes. Um sich ihres Hirten zu entledigen, zahlen sie dreißig Silberlinge; das ist der schnöde Preis, wofür sie ihn taxiren, das ist gleichsam der Lohn, welchen der Herr für seine Liebe empfängt. Judas wirft nach einer wunderbaren Fügung Gottes das Geld im Tempel vor die Priester hin, so daß grade an der heiligen Stätte der gräuliche Handel dem Volke vorgeworfen wird. Aber der Herr nimmt die Summe nicht an, sie kommt nicht in den Gotteskasten; er leitet auf verborgene Weise die Oberpriester, daß sie, die nur das unreine Geld an einen unreinen Ort bringen wollten, denselben Ort dazu wählen müssen, auf welchen schon der Prophet hingedeutet hatte. So entsprach die Erfüllung der Weissagung. — Statt der ersten Person beim Propheten hat der Evangelist die dritte Person *ἔλαβον*, *ἔδωκαν* gesetzt. Das Subjekt sind die Oberpriester als Repräsentanten des gesammten Volkes. Die Worte אֶדֶר הַיְקָר, „den Lohn der Herrlichkeit" d. i. den herrlichen Lohn, hat er gefaßt, als wenn da stände אֶדֶר הַיָּקָר: „den Lohn des Werthgeschätzten, Verehrten *κατ' ἐξοχήν*" („des unschätzbar Schätzbaren", Ewald). Das Folgende: אֲשֶׁר יָקַרְתִּי מֵעֲלֵיהֶם, „dessen ich von ihrer Seite werth geachtet, wofür ich von ihnen taxirt bin", hat Matth. wiedergegeben mit *ὃν ἐτιμή-σαντο ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ*, woraus erhellt, daß *ἀπὸ υἱῶν Ἰσ.* weder mit Einigen zu *τετιμημένον*, noch mit Andern zu *ἔλαβον* zu ziehen ist, sondern zu *ἐτιμήσαντο* gehört: „welchen sie, nämlich die Oberpriester, geschätzt haben von Seiten der Söhne Israel's", gleichsam in ihrem Namen und Auftrage. Die Ergänzung von *τινές* vor *ἀπὸ υἱῶν* ist also unnöthig und würde auch den Artikel *τῶν* verlangen. — Das *καθὰ* (= כַּאֲשֶׁר, im klassischen *καθάπερ*) *συνέταξέν μοι κύριος* entspricht dem: „und Jehova sprach zu mir", womit der Prophet das Werfen der Silberlinge zum Töpfer geltend macht.

V. 11 f. Nach der Episode V. 3—10. wird nun die V. 1 f. begonnene Erzählung weiter geführt: „Jesus aber stand vor dem Landpfleger; und es fragte ihn der Landpfleger und sprach: Du bist der König der Juden? Jesus aber sprach: Du sagst es! Und während er angeklagt wurde

von den Oberpriestern und Aeltesten, antwortete er nichts." Umständlicher wird dieses Verhör berichtet Joh. 18, 29–39., vgl. Luk. 23, 2—5. Hier erhellt nur aus der Frage des Landpflegers, welchen Klagepunkt die Juden gegen Jesum vorbrachten (s. zu V. 1.). — Das σὺ λέγεις ist entschieden bejahend (vgl. 26, 64. Joh. 18, 37.), nicht zweideutig, so daß es auch ἐγὼ μὲν τοῦτο οὐ λέγω, σὺ δὲ λέγεις hätte verstanden werden können (Theophylakt). Vor dem Hohenpriester bekannte Jesus, daß er sei Christus, der Sohn Gottes (26, 64.), vor Pilatus, daß er ein König sei. Auf die weitern Anklagen seiner erbitterten Feinde antwortete er nicht, weil er wohl wußte, daß sie seinen Tod längst beschlossen hatten, jede Verantwortung vor ihnen also vergeblich sein würde. Für diese aber konnte es keine stärkere Gewissensrüge geben, als dieses laut redende Schweigen. Zugleich wurde dadurch die Weissagung Jes. 53, 7. erfüllt. Vgl. 1 Petr. 2, 23.

V. 13 f.: „Da spricht zu ihm Pilatus: Hörst du nicht, wie hart sie dich verklagen? Und nicht antwortete er ihm auf ein einziges Wort, so daß der Landpfleger sich sehr wunderte." — πόσα σου καταμαρτ., eigentlich: „wie Großes, Gravirendes sie wider dich zeugen?" — Pilatus hatte kein Vorurtheil gegen Jesum, und wünschte, daß Jesus sich vertheidigen möchte, um seine Unschuld zu beweisen. Die ruhige Würde, womit dieser schweigend dastand, erregte das Staunen des Landpflegers. — Hinter V. 14. ist Luk. 23, 6—12., die Sendung Jesu zum Herodes und seine Verspottung daselbst, einzuschalten.

V. 15 f. Als der Versuch des Pilatus durch Uebertragung des Processes an Herodes von der Sache loszukommen mißglückt war, schlug dieser einen andern Weg ein. „Zur jedesmaligen (Passah-) Festzeit aber war der Landpfleger gewohnt, dem Volke Einen Gefangenen, welchen sie wollten, freizugeben." Daß unter ἑορτή das Passahfest zu verstehen sei, zeigt der Zusammenhang. Statt εἰώθει steht Luk. 23, 17. (welcher V. aber kritisch sehr verdächtig ist): ἀνάγκην εἶχε, „er war dazu genöthigt", nämlich durch das Gewohnheitsrecht. Das Alter dieses Gebrauchs ist gänzlich unbekannt. Römische Gewohnheit war es, am Feste der Lektisternien Gefangene freizugeben zu Ehren der Götter, und ähnliche Gnadenakte wurden auch an

den Geburtstagen der Kaiser geübt. Bei den Griechen herrschte derselbe Gebrauch am Feste der Ceres, den sogenannten Thesmophorien. Vielleicht trugen die römischen Machthaber diese heimische Sitte auch auf auswärtige, von ihnen beherrschte Nationen über, um sich den Anschein von Großmuth zu geben (Origen. in Matth. III, 120.). Bei den Juden hatten sie dann das Hauptfest der Nation, das Passahfest, hierfür gewählt, vielleicht nach ihren staatsklugen Principien mit Rücksichtsnahme auf die religiöse Bedeutung dieses Festes als der Gedächtnißfeier einer Befreiung. Denn „das heidnische Rom liebte es, unterworfene Völker mit einem Scheinbilde nationaler Eigenthümlichkeit über den Verlust ihrer wirklichen Freiheit zu trösten" (Reischl). Andere (Ewald, Langen) dagegen meinen, es sei eine alte Sitte der Juden gewesen, zum Andenken an die Befreiung ihrer Väter aus der ägyptischen Gefangenschaft am Passahfeste einem Gefangenen die Freiheit zu schenken, und die Römer, welche überhaupt die nationalen Gebräuche der unterworfenen Völker schonten, hätten diese Sitte beibehalten. Für diese Ansicht scheinen die Worte des Pilatus (Joh. 18, 39.) zu sprechen: *ἔστι δὲ συνήθεια ὑμῖν, ἵνα ἕνα ὑμῖν ἀπολύσω ἐν τῷ πάσχα.* — V. 16.: „Sie hatten aber damals einen berüchtigten (*ἐπίσημον*, Vulg. *insignem*, welches auch im schlimmen Sinne vorkommt) Gefangenen, mit Namen Jesus Barabbas." Wir lesen hier und V. 17.: *Ἰησοῦν Βαραββᾶν.* Zwar findet sich *Ἰησοῦν* jetzt nur in einigen Minuskeln und Versionen; allein zur Zeit des Origenes scheint doch diese Lesart die gewöhnlichere gewesen zu sein, da er ausdrücklich bemerkt, daß der Name Jesus in vielen Handschriften fehle. Außerdem ist gar nicht abzusehen, wie *Ἰησοῦν*, wenn es ursprünglich nicht dastand, hätte in den Text kommen sollen; wohingegen die Streichung des Wortes sich leicht aus dem Anstoße erklärt, welchen Leser und Abschreiber an der Gleichnamigkeit des Räubers mit dem Erlöser nahmen. Und zu dieser Tilgung konnte man sich um so eher befugt achten, da an andern Stellen (vgl. V. 20. 21. 26. Mark. 15, 7. 11. 15. Luk. 23, 18. Joh. 18, 40.) der Name bloß Barabbas heißt. Vielleicht war der Name Jesus Barabbas bei Pilatus ein Bestimmungsgrund mit, daß er grade ihn dem Herrn gegenüber stellte. Der Hauptgrund hierfür aber war, weil Barabbas ein besonders berüchtigter Verbrecher (nach

Johannes ein Räuber, nach Lukas ein Aufrührer und Mörder) war, und er deßhalb um so mehr erwartete, daß man Jesum losbitten werde. — *Βαραββᾶς* (nicht *Βαραβᾶς* oder *Βαῤῥαβᾶς*) = בַּר אַבָּא d. i. Vaterssohn. So erklärt wenigstens Hieronymus den Namen, wenn er (Tom. 7. p. 406. in Psal. 108.) sagt: „Nolunt habere regem Jesum, habeant regem Barabbam, qui interpretatur *filius patris*, hoc est *diaboli*.“ Ebenso Theophyl.: *οἱ τοίνυν Ἰουδαῖοι τὸν υἱὸν τοῦ πατρὸς αὐτῶν, τοῦ διαβόλου, ἐξῃτήσαντο, τὸν δὲ Ἰησοῦν ἐσταύρωσαν.* Andere, welche *Βαῤῥαββᾶν* lesen, leiten den Namen her von בַּר רַבָּן i. e. *filius magistri nostri.*

V. 17 f.: „Als sie (nämlich die Juden, der *ὄχλος* V. 15.) nun versammelt waren, sprach zu ihnen Pilatus: Welchen wollet ihr, soll ich euch freigeben, den Jesus Barabbas oder den Jesus, welcher genannt wird Christus?“ d. h. welcher in dem öffentlichen Rufe steht, der Messias der Juden zu sein, und den ihr deßhalb angeklagt habet, weil er sich für den Messias erklärt. Und der Landpfleger stellte diese Frage: „Denn er wußte, daß sie ihn aus Neid überliefert hatten.“ Hätte Pilatus aus dem leidenschaftlichen Benehmen der Synedristen nicht deutlich wahrgenommen, daß bei ihnen Neid über das wachsende Ansehen Jesu beim Volke, also hierarchische Selbstsucht, der eigentliche Beweggrund zur Anklage gewesen, so würde er diesen Rettungsversuch nicht gemacht haben. Er hoffte, daß das Volk, welches noch vor einigen Tagen Jesu freudig zugejubelt hatte, an dieser Gesinnung nicht theilnehmen würde.

V. 19.: „Während er aber auf dem Richterstuhle saß, schickte zu ihm sein Weib und ließ sagen: Mache dir nichts mit jenem Gerechten zu schaffen! denn viel habe ich heute im Traume (Vulg. *per visum)* gelitten seinetwegen.“ Nachdem Pilatus dem Volke die Frage V. 17. zur Erwägung vorgelegt, bestieg er den Richterstuhl, um das freisprechende Urtheil über Jesum zu verkünden, wenn das Volk, wie er nicht zweifelte, ihn losbitten würde. In diesem entscheidenden Augenblicke trifft nun die Botschaft seiner Frau ein, welche ihn für die Freilassung Jesu noch geneigter macht. Nur Matth. allein hat uns diesen bedeutsamen Zug in der Leidens-

geschichte des Herrn aufbewahrt. — In frühern Zeiten durften die römischen Staatsmänner ihre Frauen nicht mit in die Provinzen nehmen; seit Tiberius aber war ihnen dieß erlaubt, nur waren sie für alle daraus erwachsenden Uebelstände verantwortlich (Tacit. Ann. 3, 33. 34.). So hatte auch Pilatus seine Frau bei sich, welche von der Legende Procla oder Claudia Procula (Niceph. K. G. 1, 30.) genannt und als eine gottesfürchtige Proselytin (Evang. Nicod. P. 1. A. c. 2.: *θεοσεβὴς καὶ μᾶλλον ἰουδαΐζουσα*) bezeichnet wird. — *μηδὲν σοὶ καὶ τῷ δικαίῳ ἐκείνῳ* scil. *ἔστω* d. h. hier: thue ihm nichts Leides an! Durch *σήμερον* wird der Traum als ein Morgentraum bezeichnet. — Die meisten neuern Ausleger erklären den beängstigenden Traum des Weibes psychologisch: die dem Judenthume geneigte Heidin hatte von Jesu, seiner Lehre und seinen Wundern gehört und lebhaftes Interesse für ihn gewonnen. Jetzt hatte sie seine Verhaftung erfahren und wußte, daß ihr Mann das Endurtheil über ihn fällen sollte. Wie natürlich war es da, daß sie für ihren Mann die Strafe der Götter fürchtete, wenn er sich betheilige, und daß diese Furcht in einem beängstigenden Traume sich kund that! An und für sich ist gegen diese Deutung nichts zu sagen; allein da es sich hier um die größte Thatsache der Weltgeschichte handelt, so müssen wir wohl, auch ohne daß der Evangelist darauf hinweiset, mit Origen., Chrysost., August. eine himmlische Einwirkung annehmen. Noch ein letztes Zeugniß sollte für die Unschuld und Heiligkeit Jesu vor seiner Verurtheilung abgelegt werden. Und da das Judenthum selbst in dieser Stunde einer höhern Offenbarung weder fähig noch würdig war, so wandte sich die himmlische Mahnung an eine Heidin, an das Weib eben des Richters, von dessen Spruch der „Gerechte" sein Loos zu empfangen hatte. Die ewige Ehre des Erlösers forderte es, daß der letzte Zweifel an seiner Unschuld schwinde (vgl. V. 24.). Ueber die Offenbarung durch Träume s. zu 1, 20. — Einige (Beda, Bernard) schreiben diesen Traum nicht dem Himmel, sondern dem Teufel zu, der, jetzt zur Einsicht gelangt, daß der Kreuzestod Jesu ihn besiegen werde, die Verurtheilung desselben zu verhindern gesucht habe. Allein damit wird einerseits dem Satan zu viel Einsicht in das Erlösungswerk zugetraut (vgl. Eph. 3, 10.), andererseits war

er erst Abends zuvor in Judas gefahren, um ihn zum Verrathe zu treiben (Reischl, Arnoldi u. A.).

V. 20 ff. Während Pilatus, auf dem Richterstuhle sitzend, mit dem Boten seiner Frau beschäftigt ist, benutzen die Synedristen diese Zwischenzeit, um das Volk zu bearbeiten: „Die Oberpriester aber und die Aeltesten beredeten die Schaaren, daß sie den Barabbas ausbitten, Jesum aber dem Verderben preisgeben sollten." — V. 21. Pilatus hört diese Bearbeitungen, und um ihnen ein Ende zu machen wiederholt er die V. 17. gestellte Frage: „Es entgegnete (s. zu 11, 25.) aber der Landpfleger und sprach: Welchen von den Zweien soll ich euch freigeben? — Und sie sagten: den Barabbas!" So wählt das verblendete Volk statt des Heilandes den Räuber, statt des Lebensspenders den Mörder! — Aergerlich erwidert Pilatus V. 22.: „Was also (wenn Barabbas losgelassen werden soll) soll ich Jesu, der genannt wird Christus, thun?" — *ποιεῖν τινά τι*, „Jemanden etwas zufügen." — Alle, Volk und Synedristen, vereinigen sich in dem Rufe: „Gekreuziget soll er werden!" sie verlangen also nicht bloß seine Hinrichtung, sondern daß er auf die schmähliche Weise zu Tode gebracht werde, welche bei den Römern gegen Sklaven und schwere Verbrecher üblich war. Durch dieses äußerste Straf- und Schandmaß wollen sie sein Gedächtniß vollkommen vernichten. — Feige und eines Richters unwürdig fragt dann V. 23. Pilatus noch: „Was hat er denn Uebles gethan? — Sie aber schrieen überlaut und sagten: Gekreuziget soll er werden!" Ueber *τί γάρ* = *quid igitur* s. Win. S. 396.

V. 24 f.: „Als aber Pilatus sah, daß er nichts ausrichte, sondern (nur noch) mehr Tumult entstehe, nahm er Wasser, wusch sich die Hände vor dem Volke und sprach: Ich bin unschuldig an dem Blute dieses Gerechten." — Durch die symbolische Handlung des Händewaschens wollte der Landpfleger sich öffentlich und feierlich lossagen von der Schuld an dem Blute, welches er gegen seine richterliche Ueberzeugung feiger Weise dem Volke preiszugeben im Begriffe stand. Den Juden konnte die Bedeutung dieser symbolischen Handlung um so weniger entgehen, da es auch bei ihnen selbst gesetzliche Vorschrift war, daß bei einem Morde, dessen Thäter

unbekannt war, die Bewohner der nächstgelegenen Stadt sich die Hände wuschen und dabei ihre Unschuld betheuerten (vgl. 5 Mos. 21, 6 f. tr. Sota 8, 6.). Auch bei den Griechen und Römern war das Waschen der Hände als Symbol der Reinigung nicht ungewöhnlich (s. Maldon., Bleek, Meyer). Aber „nec purgant contaminatum animum manus lotae, nec in aspersis aqua digitis expiatur, quod famulante impia mente committitur (Leo, serm. 8 de pass.). Indem Pilatus sagt, er sei unschuldig an dem Blute des Gerechten, lügt er und spricht sich selbst das Urtheil. — Die Construktion ἀθῷος mit ἀπό statt des bloßen Genitivs ist hebraisirend. Vgl. 2 Sam. 3, 28. Apstg. 20, 26. — Durch den Zusatz: „Sehet ihr zu!" will Pilatus alle Verantwortung für diesen Justizmord auf das Volk schieben. Und dieses nahm die Verantwortung auf sich, indem es erwiderte: „Sein Blut (komme) über uns und über unsere Kinder!" Vgl. 23, 35. Apst. 18, 6. 2 Sam. 1, 16. Jerem. 51, 35. Nach jüdischem Gerichtsgebrauche legten die Blutrichter, zum Zeichen daß sie gerechtes Urtheil gesprochen und den Tod des Verurtheilten nicht zu verantworten hätten, ihm die Hände auf's Haupt mit den Worten: „Dein Blut komme über dein eigen Haupt!" (Wolf, curae p. 299.). Diese Formel mißbraucht hier freventlich das Volk und fordert so das Strafgericht des Himmels auf sich herab, welches dann auch, kaum vierzig Jahre nachher, in den Gräueln des jüdischen Krieges und in der Zerstörung Jerusalems furchtbar sich vollzog. Aber damit war die Blutschuld noch nicht getilgt; diese hat sich von den Vätern auf die Kinder vererbt und wird nicht eher ausgelöscht werden als am Ende der Tage, wo Israel als Volk das Heil in Christo suchen und finden wird. Dann wird sich über die Juden auch der Segen ergießen, den dieser Ruf enthält (denn Christi Blut ist die Versöhnung für die Sünde der ganzen Welt und auch für Israels Sünde); dann werden sie, wie Zach. 12, 10. verkündet hat, „ansehen, welchen sie zerstochen haben", und werden sich vor dem Gottes- und Davidssohne beugen und erkennen und bekennen, daß Er der Herr und Erlöser sei. Vgl. Zach. 8, 13. Röm. 11, 25 ff.

V. 26.: „Dann gab er ihnen den Barabbas frei; Jesum aber, nachdem er ihn hatte geißeln lassen, überantwortete er, damit er gekreuzigt würde." — Das

Verbum φραγελλοῦν ist aus dem Lateinischen *(flagellare)* herübergenommen. Das eigentliche Wort ist μαστιγοῦν. — Der zur Geißelung verurtheilte Delinquent wurde mit den Händen an eine niedrige Säule von halber Manneshöhe gebunden, sodaß sein gekrümmter, straff gespannter Rücken sich desto besser den grausamen Hieben darbot. Dann wurde sein vollständig entblößter Leib mit Ruthen vom Ulmbaume oder mit Riemen, an deren Enden Knochen (μάστιξ ἀστραγαλωτή) oder Bleistücke befestigt waren, geschlagen und zwar häufig so, daß Manche unter den Geißelhieben ihren Geist aufgaben. Aus dreierlei Ursachen wurde von den Römern die Geißelung angewendet: a) als Züchtigung bei Vergehungen, die nicht zu größerer Bestrafung geeignet waren; b) als Tortur, um die Wahrheit zu erforschen *(quaestio per tormenta)*. Endlich c) als Zeichen der Infamirung oder daß der Delinquent aufgehört habe, römischer Bürger zu sein, ging die Geißelung regelmäßig der Hinrichtung, insbesondere der Kreuzigung vorher. Nach unserer Stelle könnte es scheinen, als ob hier die dritte Art der Geißelung gemeint sei. Allein aus dem genauern Berichte des Johannes (19, 1 ff., vgl. Luk. 23, 16. 22.) sehen wir, daß diese Geißelung (und die sich daran anschließende Verspottung, V. 27—31.) schon etwas früher vollzogen wurde und mit zu den Versuchen gehörte, welche Pilatus anstellte, um Jesum vom Tode zu retten und die Blutbegierde der Juden in anderer Weise zu befriedigen, daß wir also an die Geißelung der ersten Art zu denken haben. Als nun aber das Todesurtheil gesprochen war, wurde die Geißelung als übliche Vorläuferin der Hinrichtung nicht wiederholt, sondern galt als schon vollzogen. Daher trägt Matthäus sie hier nach. Ueberhaupt hat unser Evangelist V. 11—26. zuerst die Vorgänge zwischen Pilatus und dem Volke nur sachlich aneinander gereiht, um jetzt in Einem Zusammenhange V. 26—50. die Leiden des Herrn von der Geißelung bis zum Kreuzestode zu berichten. — In der Regel geschah die Geißelung durch Liktoren. Da aber Pilatus als Unterstatthalter nicht über Liktoren zu verfügen hatte, so wird er ohne Zweifel die Geißelung durch seine Soldaten haben vollziehen lassen. Und diese werden sie gewiß nicht in mildem Geiste ausgeführt haben, wie schon aus ihrer nachherigen Verhöhnung des Herrn hervorgeht. Auch lag es dem Pilatus daran, daß Jesus durch diese Geißelung recht sehr entstellt werde.

II. Verspottung, Kreuzigung, Verhöhnung und Tod Jesu, V. 27—50. Vgl. Mark. 15, 16—37. Luk. 23, 26—46. Joh. 19, 17—30.

V. 27 ff. Die Verspottung: „Da nahmen die Soldaten des Landpflegers (welche die Geißelung vollzogen hatten) Jesum in's Prätorium d. i. in den Palast des Landpflegers (s. zu Joh. 18, 28.), in dessen Hofe die Geißelung vorgenommen war; und sie versammelten zu ihm die ganze Cohorte.“ Unter *σπεῖρα* ist die römische Cohorte zu verstehen, welche, gegen sechshundert Mann stark, in Jerusalem garnisonirte. Das *ὅλην* ist nicht buchstäblich, sondern als populäre Ausdrucksweise zu fassen: sie riefen alle Diejenigen von der Cohorte zusammen, die grade in der Nähe waren, um an der Verhöhnung Jesu theilzunehmen. — V. 28.: „Und nachdem sie ihn ausgezogen, legten sie ihm einen scharlachfarbenen Mantel um.“ Man hatte also Jesu nach der Geißelung seine Kleider wieder angelegt; jetzt wurden ihm diese zur Verspottung wieder ausgezogen, ob alle oder bloß die Oberkleider ist nicht gesagt; letzteres ist aber nach V. 31. (*τὰ ἱμάτια*) wahrscheinlicher. — Lachm. hat statt *ἐκδύσαντες* nach B. D. und einigen andern Zeugen *ἐνδύσαντες* aufgenommen, obwohl er selbst (edit. maj. Praef. p. VI.) *ἐκδύσαντες* für das Ursprüngliche hält. Und mit Recht; denn *ἐνδύσαντες* ist ohne Zweifel aus Mark. 15, 17. eingekommen. Wäre aber diese Lesart ächt, so wäre der Sinn: nachdem sie ihm die Unterkleider, welche sie ihm vor der Geißelung abgerissen hatten, wieder angelegt, hingen sie ihm statt der Oberkleidung (*τὰ ἱμάτια* V. 31.) den scharlachrothen Mantel um. — Das Wort *χλαμύς*, lat. *sagum*, bezeichnet den aus Wolle gewebten, mit Coccus roth gefärbten Soldatenmantel, der auf der rechten Schulter mit einer Spange zusammengehalten, die linke Seite des Körpers bis an das Knie bedeckte. Da auch Könige und Imperatoren dieses (nur längere und feinere) *sagum* trugen, so wollten die Kriegsknechte damit Jesum als eine Königs-Carikatur darstellen; sie wußten nicht, daß er grade durch diese tiefe Erniedrigung sein Reich einnehmen, seine Herrschaft antreten sollte. — V. 29 f.: „Und sie flochten einen Kranz aus Dornen und setzten ihn auf sein Haupt, und ein Rohr legten sie (*ἔθηκαν* ist hier aus dem vorhergehenden *ἐπέθηκαν* zu ergänzen) in seine Rechte; und sie fielen vor

ihm auf die Kniee, verhöhnten ihn und sprachen: Sei gegrüßt, König der Juden! und sie spieen ihn an und nahmen das Rohr und schlugen auf sein Haupt." — Der Kranz sollte das Königsdiadem vorstellen; die Dornen waren Zuthat zu dem Hohne, um den Herrn in roher und schmerzhafter Weise merken zu lassen, wie sie diese Krönung verständen. Das Rohr bedeutete den Scepter, das Kniebeugen und die Worte: *χαῖρε ὁ βασ. τ. Ἰουδ.*, bezeichneten die gewöhnliche orientalische Adoration; die Stelle des Huldigungskusses vertreten das Anspeien und die Schläge auf's Haupt. So äfften sie also die Königs-Krönung und -Huldigung nach. — Welche Art von Dornen zu diesem Kranze verwendet wurden, ist ungewiß. Nach neuern Reisenden (Mislin, Tobler) ist es der *rhamnus paliurus* oder die sogenannte *spina Christi*, eine Art Kreuzdorn, dessen Zweige sehr biegsam und dornig sind, welcher dermalen in und um Jerusalem sich häufig findet. — V. 31.: „Und als sie ihn verhöhnt, zogen sie ihm den Mantel (das *sagum*) aus und zogen ihm seine Oberkleider (s. V. 28.) an, und sie führten ihn fort zur Kreuzigung." Daß man auch die Dornenkrone von seinem Haupte genommen, ist nicht gesagt. S. zu V. 35 f.

V. 32. Die Kreuzigung: „Als sie aber auszogen, fanden sie einen Mann aus Cyrene Namens Simon; diesen nöthigten sie, daß er dessen Kreuz trage." — Die Hinrichtungen mußten außerhalb der Stadt vollzogen werden (4 Mos. 15, 35 f. 1 Kön. 21, 13. Apstg. 7, 58.); daher *ἐξερχόμενοι*. Die zum Kreuzestode Verurtheilten hatten ihr Kreuz selbst zur Richtstätte zu tragen, und so geschah es auch hier anfangs nach Joh. 19, 17. Erst als Jesus ermattet darunter erlag, zwang man einen grade vom Felde zurückkehrenden, ausländischen Arbeitsmann (vgl. Mark. 15, 21.), ihm das Kreuz nachzutragen, da sich gewiß Niemand aus der begleitenden Volksmenge (Luk. 23, 27.) zu dieser difamirenden Leistung würde verstanden haben. Dieser Mann, Namens Simon, war gebürtig aus Cyrene, der Hauptstadt von der Landschaft Cyrenaika in Libyen, woselbst viele Juden wohnten. Ob dieser Simon Jude oder Heide war, ob er sich nur zeitweilig in Jerusalem aufhielt (vgl. Apstg. 2, 10.) oder dort sich bleibend niedergelassen hatte (vgl. Apstg. 6, 9.), ist nicht gesagt. Mark. nennt ihn noch „den

Vater des Alexander und des Rufus", zweier, wie es scheint, in der ersten christlichen Gemeinde angesehener Männer (vgl. Röm. 16, 13.). Daraus darf man wohl schließen, daß Simon selbst später Christ wurde; vielleicht wurde grade der Kreuzesweg ihm zum Heilswege. — Ueber *ἠγγάρευσαν* s. zu 5, 41. — Die Kreuzigung war keine jüdische, sondern eine heidnische Todesstrafe. Die Römer aber hatten eine dreifache Kreuzesform; 1) die *crux decussata* in der Gestalt von X, 2) die *crux commissa* = T, 3) die *crux immissa* = †. Letztere Kreuzesform wurde wahrscheinlich bei der Kreuzigung des Herrn angewandt (s. Langen, die letzten Lebenst. Jesu S. 321 ff.). Der Langbalken hieß *staticulum*, der Querbalken *antenna*.

V. 33 ff.: „Und als sie gekommen waren an eine Stätte, genannt Golgotha, was Schädel-Stätte heißt, gaben sie ihm zu trinken Essig mit Galle gemischt. Und als er es gekostet, wollte er nicht trinken." Es ist V. 33. mit Tischend. zu lesen: *ὅ ἐστιν κρανίου τόπος λεγόμενος*, eigentlich: was eine „Schädel-Stätte" heißende Stätte bezeichnet; denn nach *λεγόμενος* ist wieder *τόπος* zu ergänzen. *Γολγοθᾶ*, chaldäisch גֻּלְגַּלְתָּא, hebräisch גֻּלְגֹּלֶת d. i. Schädel, *κρανίον*, *calvaria*. Ob die Stätte so genannt wurde von den dort befindlichen Schädeln der Hingerichteten (Hieronym. u. A.) oder von ihrer runden, kahlen und hügelichten Gestalt (Cyrill. v. Jerus. u. A.), ist nicht mit Bestimmtheit zu entscheiden. Wahrscheinlicher ist aber die letztere Meinung, da der Name an sich nichts weiteres als „Schädel" bezeichnet (Luk. 23, 33.: *τόπον τὸν λεγόμενον Κρανίον*) und man im erstern Falle den Plural *κρανίων* erwarten sollte. Ueber die Lage dieser Richtstätte wird viel gestritten; jedenfalls aber lag Golgotha damals außerhalb der Stadt. Vgl. V. 32. Joh. 19, 20. Hebr. 13, 12. — V. 34. ist es ungewiß ob wir mit Lachm. *οἶνον* oder mit Tischend. *ὄξος* lesen sollen. Beide Lesarten sind stark bezeugt, und wenn *οἶνον* leicht aus Mark. 15, 23., so konnte *ὄξος* ebenso leicht aus Ps. 69, 22. einkommen. Jedenfalls haben wir hier wohl an Weinessig zu denken, der nach Matth. mit Galle, nach Mark. aber mit Myrrhe, vermischt war. Beides widerspricht sich nicht; denn „Galle" bezeichnet nach syrochaldäischem Sprachgebrauche Bitteres überhaupt, und auch die Myrrhe ist bitter. Es war Sitte bei den Juden (mit Bezug auf Sprüchw. 31, 6.), dem De-

linquenten vor der Hinrichtung ein solches Getränk zu reichen, um ihn zu betäuben, damit er die Schmerzen und die Angst des Todes nicht so sehr empfinde. Weil nun Mitleid der Beweggrund bei der Darreichung dieses Getränkes war, und damit zugleich das prophetische Wort Ps. 69, 22. erfüllt werde: „In meinem Durste tränkte man mich mit Essig", kostete Jesus dasselbe; weil er aber mit vollem, klaren Bewußtsein den Tod und seine Schmerzen erleiden wollte, trank er es nicht.

V. 35 f.: „Nachdem sie ihn aber gekreuziget hatten, vertheilten sie seine Kleider, indem sie das Loos warfen. Und sie setzten sich nieder und bewachten ihn." — Die Kreuzigung geschah gewöhnlich so, daß zuerst das Kreuz, welches wir uns nicht sehr hoch zu denken haben, aufgerichtet und in der Erde befestigt, dann der Cruciarius hinaufgehoben wurde. Daher die Ausdrücke: *tollere, ascendere, salire in crucem.* Während dann der Körper desselben auf einem mitten im Langbalken hervorragenden Pflocke (*πῆγμα, sedile)*, welcher zwischen den Beinen durchging, ruhete (daher der Ausdruck *cruci inequitare)*, wurden seine Hände und Füße angenagelt. In dieser Weise soll nach der Meinung der Väter auch der Heiland gekreuzigt sein.*) Eine andere Art der Kreuzigung, welche aber nur als Ausnahme zu betrachten ist, war die, daß der Cruciarius zuerst an das auf dem Boden liegende Kreuz genagelt und dann mit demselben aufgehoben wurde. — Rationalistische Exegeten der neuern Zeit (Paulus, Ammon, Winer u. A.) haben die Behauptung aufgestellt, die Füße des Cruciarius seien in der Regel, und also auch bei Jesus, nicht angenagelt, sondern nur festgebunden worden, um dadurch der Annahme eines Scheintodes Jesu eine Stütze zu geben. Sie berufen sich für diese Behauptung besonders auf Joh. 20, 25., wo nur die Nägelmale der Hände und die Seitenwunde des Herrn von Thomas genannt würden, der Nägelmale der Füße aber keine Erwähnung geschehe. Allein mit Unrecht. Thomas denkt sich den von den Mitjüngern gesehenen Herrn als vor ihm dastehend; so will

*) In den spätern Nachbildungen des gekreuzigten Heilandes ließ man den Sitzpflock als unästhetisch fort und gab statt dessen den Füßen eine Stütze in Form eines Fußbänkchen, welches man suppedaneum oder auch tabula nannte.

er nur die Male befühlen, welche ihm dann zunächst zur Hand sein würden. Sollte denn die Zweifelsucht des Jüngers so in's Absurde gegangen sein, daß nach jener Prüfung an Hand und Seite er sich noch zu bücken verlangt hätte, um auch an den Füßen die Prüfung vorzunehmen! Außerdem setzt die Stelle Luk. 24, 39 f. die Durchbohrung der Füße Jesu offenbar voraus. Den historischen Beweis dafür, daß die Fuß-Annagelung gewöhnlich und auch bei Jesus geschehen sei, liefert in überzeugender Weise Hug (Freib. Zeitsch., H. 3. 5 u. 7. Gutacht. II. S. 174.) aus Plautus Mostell. 2, 1, 13.: „Ego dabo ei talentum, primus qui in crucem excucurrerit, sed ea lege, *ut affigantur bis pedes, bis brachia*", aus Justin d. M. (c. Tryph. 97.), Tertull. (c. Marc. 3, 19.), Cyprian u. A. Diese Väter, welche zu einer Zeit lebten, wo das Kreuzigen noch in Gebrauch war (erst Constantin schaffte es ab), behaupten die Durchnagelung der Füße Jesu ausdrücklich und stellen es als Erfüllung der Worte Ps. 22, 17.: *ὤρυξαν χεῖράς μου καὶ πόδας* (LXX) dar, ohne irgendwie etwas von der gewöhnlichen Sitte der Kreuzigung Abweichendes anzudeuten. — Aber wurden die Füße des Herrn übereinander gelegt mit Einem Nagel, oder wurden sie einzeln, also mit zwei Nägeln, angenagelt? In einer, fälschlich dem h. Gregor von Naz. zugeschriebenen, Tragödie aus dem 6. Jahrhund. (Christus patiens, v. 1466.) wird das Kreuz Christi *τρίσηλον ξύλον, triclave lignum,* genannt, also der erstern Ansicht beigepflichtet; auch Nonnus in seiner Paraphrase des Evangeliums Johannis scheint dieser Ansicht gewesen zu sein (19, 91 ff.). Dagegen spricht Gregor v. Tours (de glor. mart. c. 6.) von vier Nägeln, womit die Gekreuzigten durchbohrt worden seien, zwei für die Hände und zwei für die Füße. Cyprian redet ebenfalls (de pass. serm.) von vier bei der Kreuzigung des Heilandes verwendeten Nägeln. Nach Ambros. (Or. de obitu Theodos. §. 47.) schenkte die Kaiserin Helena ihrem Sohne Constantin die beiden Fußnägel, nach Rufin (H. E. 2, 8.), Theodor. (H. E. 1, 17.) die beiden Nägelpaare. Darnach war also die Ansicht, daß die Füße des Herrn einzeln angenagelt wurden, die vorherrschende. Und sie ist auch die wahrscheinlichere. Denn zu der Befestigung beider Füße übereinander würde ein sehr langer und dicker Nagel erforderlich gewesen sein, und dieser hätte dennoch ohne Verrenkung, ja Brechung der Füße schwerlich die nö-

thige Festigkeit gegeben. Und wie ließe sich die zweimalige Annagelung der Füße bei Plautus in der oben angeführten Stelle hinreichend vorstellen, wenn sie übereinander liegend gedacht werden sollen! (Meyer). — Die zu Kreuzigenden wurden zuvor entkleidet und in der Regel nackt an's Kreuz geheftet (Artemidor 2, 58. Lips. de cruce 2, 7.); und dieß scheinen von Jesu auch mehrere Kirchenväter (Athanas., Ambros., Augustin.) anzunehmen. Ob man ihm das Schaamtuch, *subligaculum*, womit die Künstler gewöhnlich den gekreuzigten Heiland darstellen, ließ, ist nicht nachzuweisen. Jedoch deutet schon das Evangelium Nicod. 1, 10. (p. 339. edit. Tischend.) darauf hin: „Expoliaverunt eum vestimentis et *praecinxerunt eum linteo* et coronam de spinis imposuerunt super caput ejus." Hiernach wurde der Herr auch mit der Dornenkrone auf dem Haupte gekreuzigt, was auch Origenes und Tertullian annehmen. S. Langen a. a. O. S. 302 ff. — Die Kleider der Hingerichteten fielen nach allgemeinem Brauche denjenigen zu, welche die Hinrichtung vollzogen (s. Wetst. z. d. St.). So auch hier. Genauer erzählt Joh. 19, 23 f., daß die Kriegsknechte die Kleider Jesu unter sich in vier Theile vertheilt, über das Unterkleid aber, den χιτών, das Loos geworfen hätten, um es nicht durch Zerschneiden zu verderben. Auf dieses zwiefache Verfahren in Beziehung auf die Kleidungsstücke wendet Johannes dann die Worte Ps. 22, 19. nach den LXX an: διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου ἔβαλον κλῆρον. Diese Stelle wird mit denselben Worten in der Recepta und Vulgata auch hier angeführt mit der Formel: ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ τοῦ προφήτου. Doch ist sie hier entschieden unächt, da sie fast alle Zeugen gegen sich hat, und ohne Zweifel später aus Joh. eingeschaltet wurde. Auch in den meisten Handschriften der Vulgata fehlt sie. — V. 36. Die Kriegsknechte setzten sich am Kreuze nieder, um zu verhüten, daß Jemand den Gekreuzigten abnehme, bevor er gestorben sei. Die Kreuzigung tödtete nämlich nur langsam, da das Anschwellen der durchbohrten Theile der fernern Verblutung ein Ende machte. Nach Petron. (sat. 111 sqq.) und Eusebius (H. E. 8, 8.) lebten die Gekreuzigten unter den schrecklichsten Martern nicht selten über den ersten, ja bis in den dritten und vierten Tag hinein und unterlagen so einem qualvollen Hungertode.

V. 37.: „Und sie hefteten an über seinem Haupte (also an dem oben hervorragenden Ende des Kreuzesschaftes) seine Schuld geschrieben (d. i. die geschrieben lautete): „„Dieser ist Jesus, der König der Juden."" Nach Dio Cass. 54, 8. hatte der zum Kreuze Verurtheilte auf dem Wege zur Richtstätte eine Tafel mit der Angabe seiner Schuld anhängen. Auch wurde eine solche Tafel wohl vor dem Verurtheilten hergetragen, während zu gleicher Zeit ein Ausrufer dem Volke die Ursache des Todesurtheils auf dem Wege zum Hochgerichte verkündete. Wie wir aus Joh. 19, 19 ff. sehen, hatte Pilatus diese Inschrift vorher in drei Sprachen schreiben lassen und sie lautete genau: „Jesus der Nazarener, der König der Juden." Jetzt, nachdem die Kreuzigung vollbracht, wurde dieselbe von den Soldaten angeheftet. Es ist also unnöthig, ἐπέθηκαν mit Einigen im Sinne eines Plusquamperf. zu nehmen.

V. 38 ff. Die Verhöhnung: „Alsdann (nachdem nämlich die Kreuzigung Jesu vollendet war) werden mit ihm gekreuzigt zwei Räuber, Einer zur Rechten und Einer zur Linken." Um also Jesum noch im Tode zu verspotten, weisen sie ihm als dem „Könige" den mittleren, den Ehrenplatz zwischen zwei Räubern an, deren gewöhnliche Strafe die Kreuzigung war. Die Ueberlieferung nennt den Schächer zur Linken Gestas, den zur Rechten Dismas (Evang. Nicod. 1, 10. ed. Tischend. p. 339.). — V. 39 f.: Der Verhöhnung durch die That folgt die Verhöhnung durch Geberde und Wort: „Die Vorübergehenden aber lästerten ihn, schüttelten ihre Köpfe und sagten: Der du den Tempel niederbrichst und in drei Tagen (wieder) aufbauest, hilf dir selbst! Wenn Sohn Gottes du bist, steige herab von dem Kreuze!" Aus dem παραπορευόμενοι erhellt, daß der Richtplatz an einer öffentlichen Straße lag. Zugleich liegt darin angedeutet, daß es ein Werkeltag war, Jesus also nach Jerusalemischen Kalender nicht am 15., sondern am 14. Nisan gekreuzigt wurde (s. zu Joh. 13, 2.). Ueber das Kopfschütteln als Ausdruck schadenfrohen Spottes vgl. Ps. 22, 8. 109, 25. Job 16, 4. — Das οὐά = הֶאָח, Ha! welches einige Zeugen (D. M. Δ., auch die Vulg.) vor ὁ καταλύων lesen, ist aus Mark. 15, 29. eingekommen. — ὁ καταλύων κ. τ. λ. ist wiederum dieselbe Entstellung des Ausspruches Joh. 2, 19. wie oben 26, 61. Man

sieht aber, wie sehr die Juden über dieses mißverstandene Wort erbittert waren. Es stehen hier einerseits ὁ καταλύων κ. τ. λ. und εἰ υἱὸς εἶ τ. θ. andrerseits σῶσον σεαυτόν und κατάβηθι κ. τ. λ. parallel. — Lachm. hat καὶ κατάβηθι; dann bedingt εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ beide Imperative: „Hilf dir selbst, wenn du Sohn Gottes bist, und steige herab u. s. w." Allein abgesehen davon, daß καί zu wenig (A. D. Sinait., Minusk.) verbürgt und wahrscheinlich aus Mark. 15, 30. eingekommen ist, so wird dadurch der Parallelismus der Glieder gestört. — υἱός steht hier mit Nachdruck voran, V. 43. aber θεοῦ.

V. 41 ff. In die Verhöhnung der Vorübergehenden stimmten auch die Synedristen ein: „Auf gleiche Weise aber spotteten auch die Oberpriester mit den Schriftgelehrten und Aeltesten und sprachen: Andern hat er geholfen, sich selbst vermag er nicht zu helfen!" In dem Munde der ungläubigen Spötter haben diese Worte den Sinn: Wenn es wahr wäre, was von seinen Heilwundern erzählt wird, wodurch er Andern Hülfe und Rettung soll gebracht haben, so würde er auch wohl jetzt sich selbst zu helfen wissen. „König Israels ist er! er steige nun herab vom Kreuze, und glauben werden wir an ihn", nämlich, daß er wirklich der Messias sei. — Das εἰ, welches die Recepta vor βασιλεύς hat, fehlt bei bedeutenden Zeugen (B. D. L. Sinait. 33. 102.) und ist wahrscheinlich exegetischer Zusatz aus V. 40. Ohne εἰ ist der Hohn bitterer: er ist ja der König von Israel, der Messias, wie er immer behauptet; jetzt, wo er an's Kreuz geheftet ist, mag er es beweisen! Statt πιστεύσομεν lesen bedeutende Zeugen πιστεύομεν, und statt ἐπ' αὐτῷ bloß αὐτῷ: „und wir glauben ihm", nämlich in demselben Momente, wo er vom Kreuze herabsteigt. — Und nun mißbrauchen sie V. 43. sogar die Worte der h. Schrift zu ihrem Hohne: „Er hat auf Gott vertraut; der möge ihn nun erretten, wenn er ihn gerne hat." Sie spielen damit auf Ps. 22, 9. an, wo es nach den LXX heißt: ἤλπισεν ἐπὶ κύριον, ῥυσάσθω αὐτόν, σωσάτω αὐτόν, ὅτι θέλει αὐτόν. Statt ὅτι θέλει αὐτόν = כִּי חָפֵץ בּוֹ d. i. „denn er hat Wohlgefallen an ihm", sprechen die Höhnenden hier hypothetisch: „wenn er Wohlgefallen an ihm hat"; und sie fügen als Begründung hinzu: „Er sagte ja:

Gottes Sohn bin ich." Sie wollen sagen: Wäre es wahr, was er behauptete, daß er der Sohn Gottes sei, so würde Gott auch sein Wohlgefallen an ihm haben und dieses dadurch beweisen, daß er ihn vom Kreuzestode rettete. — V. 44.: „Dasselbe aber schmäheten ihn auch die Räuber, welche mit ihm gekreuzigt worden." — *τὸ αὐτό* ist Objektsaccusativ (vgl. Phil. 2, 18.) nach der Construktion *ὀνειδίζειν τινά τι* (s. Win. S. 203.), nicht ist es mit Vielen adverbialiter = *τὸν αὐτὸν τρόπον* zu nehmen. Matth. spricht hier von „Räubern", und ebenso auch Mark. 15, 32., wohingegen Luk. 23, 39 ff. ausdrücklich berichtet, daß nur Einer der Schächer Jesum gelästert, der andere aber ihm dieß verwiesen habe. Der Plural *λῃσταί* ist daher als Plural der Kategorie zu fassen, um ganz allgemein auszudrücken: Oberpriester und Räuber, Kreuziger und Mitgekreuzigte — Alle vereinten sich zur Verhöhnung des Herrn. So schon der h. August. (de cons. ev. 3, 16.), wohingegen Orig., Cyrillus, Chrysostomus u. A. meinen: anfangs hätten wirklich beide Schächer Jesum geschmäht (*ὠνείδιζον*); später habe der Eine, ergriffen von der Hoheit, womit Jesus sein Leiden trug, der Gnade sein Herz geöffnet und dem Mitgekreuzigten seine Schmähung verwiesen; dieser aber, dadurch noch mehr erbittert, sei zur förmlichen Lästerung (*ἐβλασφήμει*, Luk. 23, 39.) fortgeschritten. Ueberhaupt brachen die Gekreuzigten bei den fortwährend steigenden Schmerzen und Qualen je nach ihrer Gemüthsart bald in Unmuth und Verwünschung, bald in Verzweiflung aus. Einige schmäheten und verfluchten ihre Richter, Andere verhöhnten und bespieen die Zuschauer, Andere offenbarten geheime Verbrechen u. s. w.

V. 45 ff. Der Tod Jesu: „Von der sechsten Stunde (also von 12 Uhr Mittags) an aber entstand eine Finsterniß über die ganze Erde bis zur neunten Stunde (3 Uhr Nachmittags)." Ueber die Stunde der Kreuzigung Jesu s. zu Joh. 19, 14. — Bei der „Finsterniß", von welcher hier die Rede ist, ist nicht an eine gewöhnliche Sonnenfinsterniß zu denken, da es ja grade Vollmond war, auch nicht mit Einigen an eine bloße Verdunkelung der Atmosphäre, wie sie einem Erdbeben vorherzugehen pflegt — denn der Evangelist will das Erdbeben V. 51 ff. nicht als ein natürliches darstellen —, sondern an eine wunderbare Verfinsterung der Sonne. Bei der größten Begebenheit,

welche jemals auf Erden sich ereignet hatte, bei dem Tode des Herrn der Geister- und Naturwelt, mußte auch letztere ihre Theilnahme sichtbar bezeugen, um die Einheit der beiden Welten zu bekunden. Als die geistige Sonne im Begriffe stand unterzugehen, da verhüllte sich auch die irdische Sonne; und als der Herr der gesammten Schöpfung verschied, gerieth auch die sichtbare Natur in krampfhafte Bewegung (V. 51.). — *ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν* heißt nicht: „über das ganze Land" nämlich Palästina, wie Viele es nehmen wollen, sondern ist dem wunderbaren Charakter des Ereignisses entsprechend im eigentlichen Sinne zu fassen. Richtig Theophyl.: *κοσμικὸν δὲ ἦν τὸ σκότος, οὐ μερικόν.* Daß diese Finsterniß auch außerhalb Palästina's beobachtet und als ein außergewöhnliches Ereigniß in die Jahrbücher eingetragen wurde, sehen wir aus Tertullian, der in seiner Schutzschrift für die Christen, welche an die Statthalter der Provinzen gerichtet ist, sich für die Wahrheit dieser Begebenheit auf die im Staatsarchive befindlichen Urkunden berufen konnte (apologet. c. 21.). S. Friedlieb Archäol. S. 157. — V. 46.: „Um die neunte Stunde aber schrie Jesus auf mit lauter Stimme und sprach: Eli, Eli, lema (*λεμά*, Andere *λημά* oder *λιμά*, Vulgata *lamma*) sabachtani? Das heißt: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" — Schon drei Stunden hatte der Herr unter den unsäglichsten Qualen und Beängstigungen, welche die Kreuzigung naturgemäß mit sich führte *),

*) Ein befreundeter Arzt gibt (nach Chr. G. Richter, Dissertationes IV. medicae, Götting. 1775, bei Friedlieb a. a. O. S. 155 f.) folgende Beschreibung der durch die Kreuzigung bewirkten Leiden: 1) Die unnatürliche, gewaltsame Lage des Körpers mit aufwärts ausgestreckten Armen während einer so langen Zeit mußte eine Folter sein, die nicht mit Worten beschrieben werden kann; zumal da nicht die geringste Bewegung oder Zuckung geschehen konnte, ohne durch den ganzen Leib, besonders aber an den durchbohrten Gliedern und an dem durch die Geißelung zerfleischten Rücken unerträgliche Schmerzen zu verursachen. Außerdem waren durch das Herabdrängen des Körpers in Folge der eigenen Schwere sämmtliche Nerven in ununterbrochener Spannung und Zerrung, wodurch neben furchtbaren Schmerzen ein krampfartiger Zustand in sämmtlichen Muskeln entstehen mußte, der bis zum Tode anhielt. 2) Die Nägel waren an den Stellen durch die Glieder getrieben, wo viele reizbare Nerven und Sehnen zusammenlaufen, die theils verletzt, theils gewaltsam gedrückt wurden. Dadurch mußten die em-

am Kreuze gehangen, da versank seine menschliche Seele in das größte Leiden, welches den Menschen hienieden treffen kann, in das Gefühl der Verlassenheit von Gott; es wurde momentan Nacht in seiner Seele, da der himmlische Vater ihm auf Augenblicke seine Gnadengegenwart entzog. „Er litt da Alles, was ein armer, gepeinigter, zermalmter Mensch in der größten Verlassenheit, ohne menschlichen und göttlichen Trost leidet, wenn der Glaube, die Hoffnung, die Liebe ganz einsam, ohne Erwiederung und Genuß, ohne alles Licht, nackt und ausgeleert in der Wüste der Prüfung stehen, und mit unendlicher Marter allein von sich selbst leben" (A. K. Emmerich, das Leiden Christi, S. 284.). Die äußere Finsterniß, die ihn umgab, mußte dieses Gefühl der Verlassenheit noch empfindlicher machen. Aus diesem

---

pfindlichsten Schmerzen erregt und immer vermehrt werden. 3) Der ganze Körper, durch die Geißelung zerfleischt und beständig der freien Luft ausgesetzt, mußte an seiner Oberfläche inflammirt und, da der Rückfluß des Blutes von der Peripherie zum Herzen gehemmt war, allmählich blau und selbst schwarz werden. Die durch die Inflammation entstehenden Schmerzen mußten mit jedem Augenblicke zunehmen. 4) Durch die unnatürliche Zerrung und Dehnung der Muskulatur des ganzen Körpers standen sämmtliche Venen der Peripherie unter einem anhaltenden Drucke, welcher den Rückfluß des Blutes durch dieselben zum rechten Herzen erschweren mußte. Da ingleichen die Inspirationsmuskeln durch die herabhängende Schwere des Körpers nur unvollkommen fungiren konnten, zumal jede Anstrengung dieser Muskeln, also jeder Athemzug, auch schon wegen der vorhergegangenen Geißelung mit den heftigsten Schmerzen verbunden sein mußte, so war die nächste Folge: Erschwerung der Blutcirculation in der Lunge, Blutüberfüllung in der Lunge und dem rechten Herzen, mangelhafte Zufuhr von Sauerstoff zum Blute und heftige Athemnoth, welche sich bis zum Erstickungsgefühle steigern mußte. Da bei der Blutüberfüllung des rechten Herzens auch die Venen des Kopfes ihr Blut nicht völlig in die rechte Herzhälfte abgeben konnten, so folgte Hyperämie des Gehirns mit heftigen Schmerzen und Gefühl von Betäubung im Kopfe. Der Zustand war um so furchtbarer, als bei der zunehmenden Athemnoth die Inspirationen immer häufiger werden und bei jedem Athemzuge die Schmerzhaftigkeit der durch die Geißelung zerfleischten und bei jeder Inspiration in Bewegung gerathenden Athem-Muskeln um so mehr zunehmen mußten, als auch die letztern zerrissen und verwundet, geschwollen und entzündet fortwährend der atmosphärischen Luft ausgesetzt waren. 5) Endlich ist noch hinzuzunehmen die Qual des Durstes, welcher nach jedem erheblichen Blutverluste eintritt und der bei der steigenden Frequenz der Inspirationen um so schrecklicher wird.

tiefsten Abgrunde des Leidens schrie er auf mit den Worten des Psalmisten Ps. 22, 1.: אֵלִי אֵלִי לָמָה עֲזַבְתָּנִי. Statt des hebräischen לָמָה עֲזַבְתָּנִי steht hier das chaldäische לְמָה שְׁבַקְתַּנִי. Der griechische Uebersetzer des Matthäus behielt die hebräischen Worte bei mit Rücksicht auf den gleich V. 47. zu berichtenden Spott, der auf dem hebräischen Wortklang beruhete. Es sind diese Worte im Munde des Herrn kein Schrei dumpfer Verzweiflung, noch auch eine Anklage gegen Gott, sondern der natürliche Angstruf seiner in das tiefste Leiden versunkenen Seele, worin sich einerseits das reine Bewußtsein (*ἱνατί*), andrerseits das keimende Vertrauen auf Gott ausspricht. Denn wer da ruft: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" der klammert sich mit allen Fasern seiner Seele an Gott an, der weiß, daß Gott, wenn er ihn auch jetzt gänzlich verlassen zu haben scheint, doch noch immer sein Gott ist, welcher ihm helfen kann und will, der wirft somit schon den Anker der Hoffnung in den tiefsten, festesten Grund und hegt bereits das Vertrauen, daß ihm Hülfe kommen werde. Es enthält also dieser Ruf schon den Keim des Trostes. Ob der Heiland den ganzen Psalm, dessen Anfangsworte er hier laut ausrief, am Kreuze in der Stille durchgesprochen, so daß nach dem Angstruf des Anfanges auch der Triumphruf des Schlusses vor seine Seele trat, wissen wir zwar nicht; es ist aber wahrscheinlich. Denn unverkennbar deutet sein Wort: „Es ist vollbracht!" hin auf den Schluß desselben V. 32. Gewiß ist, daß Jesus den ganzen Psalm am Kreuze innerlich wie äußerlich durchlebte. — V. 47.: „Einige aber von den dort Stehenden, als sie es gehört, sagten: den Elias ruft der da!" Es waren nicht, wie man wohl gemeint hat, römische Soldaten, die aus Mißverständniß also sprachen, sondern Juden, bei denen die Vorstellung herrschend war, daß bei der Erscheinung des messianischen Reiches Elias wiederkehren werde, um dem Messias die Wege zu bereiten, und welche nun den Ruf Eli, Eli! durch bösliche Verdrehung dahin deuteten, daß Jesus den Elias herbeirufe, also ein gemeiner, ja frevelhafter Wortwitz. — V. 48 f.: „Und alsbald lief Einer von ihnen, nahm einen Schwamm, füllte ihn mit Essig, legte ihn um ein Rohr und gab ihm zu trinken." S. zu Joh. 19, 28 f., wo diese Labung des

Herrn näher motivirt wird. Empfand nun dieser Eine, vielleicht ein römischer Kriegsknecht, Mitleid mit Jesu, so suchten die Uebrigen ihn abzuhalten, indem sie höhnend sprachen: „Laß, wir wollen sehen, ob Elias kommt, ihm zu helfen!“ d. i. thue das nicht, wir wollen der Hülfe des Elias, den er ja gerufen hat, nicht vorgreifen; wir wollen erst sehen, ob dieser wirklich kommt! Nach Mark. 15, 36. sprach der Tränkende selbst diese höhnenden Worte. Dann ist der Sinn: Lasset mich nur gewähren! ich will ihn tränken, damit er nicht sterbe, bevor der gerufene Elias kommt und ihn herabnimmt.*) — V. 50.: „Jesus aber, nachdem er wiederum mit lauter Stimme gerufen hatte, gab den Geist auf.“ — Das *πάλιν*, welches zwar bei einigen Zeugen (F. L. Minusk.) fehlt, aber unzweifelhaft ächt ist, weiset auf V. 46. zurück. Was Jesus gerufen, berichtet Matth. nicht, wir erfahren es aber aus Luk. 23, 46., nämlich: „Vater in deine Hände empfehle ich meinen Geist.“ Daß er „mit lauter Stimme“ unmittelbar vor seinem Hinscheiden rief, soll nach Einigen als Beweis gelten, daß Jesus nicht an Erschöpfung, sondern an gebrochenem Herzen starb (s. zu Joh. 19, 31 ff.); nach Andern soll es Zeugniß geben, daß Jesus Macht gehabt, sein Leben noch länger zu behalten, sein Sterben in diesem Momente also ein freigewähltes gewesen. Auch in dem Ausdrucke *ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα* will man den freiwilligen Tod des Herrn bezeichnet finden. Aber wohl mit Unrecht, da *ἀφιέναι τὸ πνεῦμα* oder *τὴν ψυχήν* ein nicht ungewöhnlicher Ausdruck für „sterben“ überhaupt ist (s. die Lexika). Anders Joh. 19, 30.: *παρέδωκε τὸ πνεῦμα.*

III. Ereignisse nach dem Tode Jesu; sein Begräbniß, V. 51—66. Vgl. Mark. 15, 38—47. Luk. 23, 45—56. Joh. 19, 31—42.

V. 51 ff.: „Und siehe, der Vorhang des Tempels zerriß in zwei Stücke von oben bis unten, und die Erde ward erschüttert, und die Felsen zerrissen, und die

---

*) Die Worte: *ἄλλος δὲ λαβὼν λόγχην ἔνυξεν αὐτοῦ τὴν πλευράν, καὶ ἐξῆλθεν ὕδωρ καὶ αἷμα,* welche B. D. G. L. Sinait., Minusk. hinter *αὐτόν* haben, sind offenbar ein ungehöriger Zusatz aus Joh. 19, 34. Tischend. bemerkt dazu: „Ceterum opinionem quorundam (ex hoc additamento spurio ortam) Jesu adhuc vivi latus lancea apertum fuisse, Clemens V. in concilio Viennensi (a. 1311.) damnavit, docens Joannem tenuisse rei gestae ordinem.“

Gräber öffneten sich, und viele Leiber der entschlafenen Heiligen wurden auferweckt; und nachdem sie aus den Gräbern hervorgekommen waren nach seiner Erweckung, gingen sie in die heilige Stadt und erschienen Vielen." In der Darstellung der wunderbaren Begebenheiten, welche beim Tode Jesu, des Herrn Himmels und der Erde, eintraten, wird die Sprache des Evangelisten feierlich; daher das oftmalige *καί*, wodurch die einzelnen Ereignisse einfach aneinander geknüpft werden, daher auch *τὴν ἁγίαν πόλιν* statt „Jerusalem" (vgl. 4, 5.). Das *καὶ ἰδού* bezeichnet, daß diese Ereignisse gleich beim Verscheiden des Herrn eintraten, sein Tod die Ursache derselben war. — Der Tempel zu Jerusalem hatte zwei Vorhänge, einen vor dem Eingange zum Heiligen, *κάλυμμα* oder *ἐπίσπαστρον*, hebr. מָסָךְ genannt, den andern vor dem Allerheiligsten, der dieses von dem Heiligen sonderte und *καταπέτασμα*, hebr. פָּרֹכֶת, hieß. Letzterer ist hier gemeint. Das Zerreißen desselben wurde nicht durch das Erdbeben bewirkt (denn dieses folgte erst nach), sondern geschah in wunderbarer Weise und sollte ein Symbol sein, daß jetzt nach dem Versöhnungstode Christi der Zutritt zu dem urbildlichen Allerheiligsten, dem Himmel, Allen geöffnet sei. Das Nähere s. zu Hebr. 6, 19 f. 9, 6 ff. 10, 19 f. — Die Erde, der Schauplatz der Sünde, erbebte, gleichsam als Vorempfindung ihrer dereinstigen Zerstörung und Umwandlung bei der Wiederherstellung aller Dinge (vgl. V. 45.). Die Felsen in der Umgegend Jerusalem's (vgl. V. 53.), und gewiß auch der Hügel Golgatha selbst (Cyrill. von Jerus. catech. 13, 39.), zerrissen, und die in die Felsen gehauenen Grabhöhlen öffneten sich, um zu zeigen, daß Jesus durch seinen Tod den Tod überwunden und den Seinen die Auferstehung zum ewigen Heile vermittelt habe. Diese Grundwahrheit des Christenthums wurde noch sichtbarer bestätigt und dem Glauben nahe gebracht dadurch, daß nach der Auferstehung des Herrn viele verstorbene Fromme aus der Vorhölle emporstiegen, ihre Leiber wieder annahmen und Vielen in Jerusalem erschienen, um Zeugen zu sein für den Auferstandenen. So wurden in diesem wichtigsten Momente der Weltgeschichte die Grundwahrheiten des Christenthums in großartig-göttlicher Symbolik der Welt vor Augen gestellt. — Die Worte *πολλὰ σώματα τῶν*

— ἁγίων ἠγέρθησαν V. 52. und μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ V. 53. bedürfen noch einer nähern Betrachtung. Es frägt sich nämlich zuerst, ob wir bei σώματα an die materiellen Leiber der Verstorbenen zu denken haben, so daß diese Verstorbenen, etwa wie Lazarus, auferstanden, um nachher wieder zu sterben (Theophyl.); oder an verklärte Leiber, so daß diese Frommen die glorreiche Auferstehung anticipirten, um dann triumphirend mit Christo zum Himmel zu fahren (Origen., Hieronym., Thomas v. Aquin, Mald., Corn. a Lap.); oder endlich, ob wir uns die Sache so vorzustellen haben, daß diese frommen Seelen, nur mit der Hülle ihrer im Grabe ruhenden Leiber, also nur mit einem Scheinleib umkleidet, für kurze Zeit als Zeugen der Auferstehung Jesu hie und da in Jerusalem erschienen, um dann diese Hülle wieder abzulegen und als selige Geister mit Christo zum Himmel zu fahren. Gegen die erste Ansicht spricht der Ausdruck ἐνεφανίσθησαν, der von dem Umgange im gewöhnlichen Leibesleben nicht gebräuchlich ist, und dann das πολλοῖς. Denn hätten sie ein Leben in einem nicht verklärten Leibe geführt, so könnte nicht gesagt werden, daß sie Vielen erschienen seien; sie hätten ja von Allen gesehen werden können, mit denen sie in Berührung gekommen wären. Gegen die zweite Ansicht scheint die Stelle Hebr. 11, 39 f. zu sprechen, wornach die Heiligen des alten Bundes nicht eher als wir zur Vollendung d. i. zur verklärten Auferstehung gelangen, und dann der Umstand, daß die fromme Meinung nach Christo nur allein der unbefleckten Jungfrau und Gottesmutter Maria eine leibliche Aufnahme in den Himmel vor der allgemeinen Auferstehung vindicirt. Es bleibt also nur die dritte Ansicht als die wahrscheinlichere übrig. — Unter den „entschlafenen Heiligen" verstehen Einige die Altväter, welche im Glauben an den künftigen Erlöser hingeschieden waren, z. B. Adam, Abraham, David, Andere solche, die nach der Ankunft des Erlösers noch gelebt, ihn gekannt und geliebt hatten, aber schon vor dem Tode Jesu gestorben waren, von denen mithin Viele als noch bekannte Todte in Jerusalem erscheinen konnten, wie Johannes der Täufer, der Nährvater Joseph u. A. Bestimmtes läßt sich darüber nicht sagen. — Was dann die Worte μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ angeht, so sind sie gewiß nicht im aktiven Sinne: „nachdem er sie auferweckt hatte" (Fritzsche), sondern passivisch zu nehmen: „nachdem er (von Gott) auferweckt

war." Zu verbinden sind diese Worte nicht, wie viele Neuere wollen, mit εἰσῆλθον, sondern mit dem Particip. ἐξελθόντες (Hieronym., Euthym. u. A.). Der Evangelist hat sie hier bloß hinzugefügt, weil er merkt, daß er, durch die Ideenassociation von τὰ μνημεῖα ἀνεῴχθησαν veranlaßt, die Worte καὶ πολλὰ σώματα - - ἠγέρθησαν anticipirt hat. Wie leicht konnte sich an die Erwähnung der geöffneten Gräber die von der Auferstehung vieler Entschlafenen anschließen! Erst nach der Auferstehung Christi kamen die Frommen aus ihren Gräbern hervor, weil erst da ihre Erscheinung für den auferstandenen Jesum ein Zeugniß gab, welches keine andere Deutung zuließ. Verbänden wir μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ mit εἰσῆλθον und nähmen wir demgemäß an, jene Frommen seien zwar im Augenblicke des Todes Jesu aus ihren Gräbern hervorgegangen, aber erst nach seiner Auferstehung in die heilige Stadt gegangen, so entstände die Frage: wo blieben denn jene Auferstandenen zwischen Jesu Tod und Auferweckung? Hielten sie sich etwa in den Grüften so lange verborgen? Das wäre doch eine sonderbare Vorstellung. — V. 54.: „Der Hauptmann aber (unter dessen Befehl die Kreuzigung vollzogen wurde) und die mit ihm Jesum bewachten, da sie das Erdbeben und die Ereignisse (das Spalten der Felsen u. s. w.) gewahrten, fürchteten sich sehr und sprachen: Wahrlich, ein Gottes-Sohn war dieser da!" Also selbst auf die rohen Kriegsknechte und ihren Befehlshaber machten die wunderbaren Begebenheiten einen erschütternden Eindruck, und da sie aus dem Munde der Höhnenden gehört hatten, Jesus gebe sich für einen Gottessohn aus (V. 43.), so hielten sie ihn wirklich für einen solchen d. h. in ihrem heidnischen Sinne etwa für einen Heros oder Halbgott.

V. 55 f.: „Es waren aber dort viele Frauen von ferne zusehend, welche Jesu gefolgt waren von Galiläa her, ihn bedienend; und unter diesen war Maria Magdalena und Maria, die Mutter des Jakobus und des Joses, und die Mutter der Söhne des Zebedäus." — διακονοῦσαι αὐτῷ d. i. für seine leiblichen Bedürfnisse sorgend. Ueber diese Jesum bedienenden Frauen s. zu Luk. 8, 1 ff., und über Maria Magdalena s. zu Luk. 7, 36. 8, 2. — Maria, die Mutter des Jakobus d. J. und Joses, war die Frau des Alphäus oder Klopas, und die Schwester (oder Schwägerin) der

Mutter des Herrn. S. zu 10, 3. 13, 55. Joh. 19, 25. — Die Mutter der Söhne des Zebedäus, also des Jakobus d. A. und des Johannes, hieß nach Mark. 15, 40. Salome. — Johannes nennt (19, 25.) unter den beim Kreuze Jesu stehenden Frauen seine eigene Mutter, die Salome, nicht, wohl aber die Mutter Jesu, da er in Beziehung auf sie etwas Besonderes berichten will.

V. 57 f. Das Begräbniß Jesu: „Als es aber spät am Tage geworden war, kam ein reicher Mann von Arimathäa, Namens Joseph, welcher auch selber (wie die eben genannten Frauen und ihre Söhne) ein Jünger Jesu war. Dieser ging zum Pilatus und begehrte den Leichnam Jesu." — Ob wir mit Tischend. ἐμαθήτευσεν oder mit Lachm. ἐμαθητεύθη lesen, macht im Sinne keinen Unterschied. — Unter ὀψία scil. ὥρα verstand man theils alle nachmittägliche Zeit von drei bis sechs Uhr (8, 16. 14, 15. vgl. mit Mark. 4, 35.), theils die eigentliche Abendzeit von sechs bis zum Beginne der Nacht (14, 23. vgl. mit Mark. 6, 47.). Daß hier die erste Zeit gemeint sei, erhellt aus Mark. 15, 42., wo als Grund angegeben wird, weßhalb Joseph mit dem Begräbniß eilte: ἐπεὶ ἦν παρασκευή, wozu Luk. 23, 54. dann noch bemerkt: σάββατον ἐπέφωσκεν. Also der Freitag, der Rüsttag auf den Sabbath, welcher in diesem Jahre nach jerusalemischem Kalender zugleich der Rüsttag auf den ersten Passahtag (15. Nisan) war (vgl. Joh. 19, 31.), neigte sich zu seinem Ende; mit Sonnenuntergang begann der Sabbath, wo alle Arbeit ruhen mußte. — ἦλθεν, nämlich auf die Richtstätte, um dann in's Prätorium zu gehen (Meyer). Das πλούσιος fügt Matth. hinzu, um bemerklich zu machen, daß Joseph als solcher den Muth gehabt, sich an Pilatus zu wenden (vgl. das τολμήσας, Mark. 15, 43.), und bei diesem leicht Gehör gefunden. Nach Luk. 23, 50 f. war er Rathsherr d. i. Mitglied des Synedriums, hatte aber als Jesu heimlicher (Joh. 19, 38.) Jünger an den Verhandlungen und Beschlüssen des Hohen Rathes wider Jesum keinen Theil genommen. Er war gebürtig (ἀπὸ Ἀριμαθαίας gehört nämlich zu ἄνθρ. πλούσιος, nicht zu ἦλθεν) aus dem Städtchen Arimathäa, welches nach Einigen identisch ist mit Ramathaim auf dem Gebirge Ephraim (hebr. הָרָמָתַיִם mit dem Artik.), dem Geburtsorte Samuels (vgl. 1 Sam. 1, 1.), und mit Rama (s.

oben 2, 18.), nach Andern mit Ramla in der Ebene Saron (s. Raumer's Paläst. S. 214.). Dieser Joseph nun wandte sich in Verbindung mit Nikodemus (Joh. 19, 39.) an Pilatus und erbat sich die Herausgabe des Leichnams Jesu. Nach 5 Mos. 21, 23. mußten die Gehenkten noch vor dem Schlusse ihres Todestages von dem Pfahle abgenommen und begraben werden. Nach römischer Sitte aber blieben die Leichname an den Kreuzen und waren den Raubvögeln preisgegeben (Plaut. mil. glor. 2, 4, 9. Horat. epist. 1, 16, 48.); jedoch mußten sie auf Ansuchen der Angehörigen zur Beerdigung verabfolgt werden (s. Hug, Freib. Zeitschr. 5. S. 174.). So geschah es nun auch hier: „Da befahl Pilatus, daß der Leichnam ausgeliefert werde", nachdem er sich nämlich zuvor von dem Hauptmanne die Versicherung hatte geben lassen, daß Jesus bereits gestorben sei (Mark. 15, 44 f., vgl. Joh. 19, 33 f.).

V. 59 ff.: „Und Joseph nahm den Leichnam (herab vom Kreuze, vgl. Mark. 15, 46. Luk. 23, 53.: *καθελών*) und wickelte ihn in reine (ungebrauchte) Leinewand (d. h. in leinene Binden, *ὀθονίοις*, Joh. 19, 40.) und legte ihn in sein neues Grab, welches er im Felsen gehauen hatte, und nachdem er einen großen Stein vor den Eingang des Grabes gewälzt hatte, ging er weg." — Das dreimal wiederholte *τὸ σῶμα* hat „den ungesuchten Nachdruck der schmerzlichen Theilnahme des Erzählers" (Meyer). Der Aorist *ἐλατόμησεν* steht im Sinne eines Plusquamperfects, wie V. 55. Die Gräber in der Umgebung von Jerusalem waren meistens horizontal in Felsen eingehauene Höhlen, in welche die Leichname, nachdem sie zuvor mit Binden von feiner Leinwand umwickelt waren, hineingelegt wurden. Zwischen die Binden wurden dann wohl Spezereien eingestreut (vgl. Joh. 19, 39.). Um die Gräber gegen das Eindringen von Raubthieren und sonstige Entweihung zu schützen, wurde gewöhnlich ein Stein von der Höhe und Breite des Eingangs in diesen hineingeschoben und dieser dann noch durch einen Querbalken, der in die vorstehenden Seiten des Felsens eingelassen war, befestigt. Das Grab des Herrn scheint eine geräumige Höhle mit einem niedrigen Eingange gewesen zu sein. Denn Maria Magdalena sieht nach Joh. 20, 11. im Grabe zwei Engel sitzen zu den Häupten und Füßen des Leichnams Jesu, und Johannes kann in das Grab eintreten

(Joh. 20, 8.). Um aber von Außen in das Grab hineinzusehen muß Petrus sich bücken (Joh. 20, 5.). — V. 61.: „Es war aber dort Maria Magdalena und die andere (V 56. schon genannte) Maria (die Frau des Klophas oder Alphäus, die Mutter des Jakobus und Joses, vgl. Mark. 15, 47.), welche dem Grabe gegenüber saßen", nämlich um zu sehen, wohin man den Leichnam legte, damit sie, was beim Eintritte des Sabbaths an der Einbalsamirung unterbleiben mußte, nachholen könnten (vgl. Mark. 15, 47. mit 16, 1. Luk. 23, 55 f.). Sie saßen dort unthätig, in tiefen Schmerz versenkt, weil es sich für sie nicht ziemte, an dem Begräbnisse Jesu thätigen Antheil zu nehmen.

V. 62 ff. Die jetzt folgende Erzählung von der Versiegelung und Bewachung des Grabes Jesu, ist dem Matthäus eigenthümlich. Sie mit einigen Neuern für eine ungeschichtliche Sage zu halten, deren Weiterbildung in dem apokryphischen Evang. des Nikodemus sich finde, ist reine Willkür. Wir müßten dann den folgenden Auferstehungsbericht, in welchem zweimal (28, 4. 11 ff.) auf diese Erzählung zurückgegangen wird, ebenfalls zu den ungeschichtlichen Sagen zählen. Das Auffallende, was man in derselben entdeckt zu haben meint, verschwindet bei einer vorurtheilsfreien Betrachtung. — „Am andern Tage aber, welcher ist nach dem Rüsttage, versammelten sich die Oberpriester und Pharisäer bei Pilatus und sprachen: Herr, wir haben uns erinnert, daß jener Betrüger, als er noch lebte, gesagt hat: Nach drei Tagen stehe ich wieder auf. Befiehl also, daß das Grab bis auf den dritten Tag gesichert werde, damit nicht etwa seine Jünger kommen und ihn stehlen und zum Volke sagen: Er ist auferweckt von den Todten! Und da wird der letzte Betrug ärger sein als der erste." — Das Wort *παρασκευή* heißt Zurüstung, Zubereitung überhaupt. Es wurde aber bei den griechisch redenden Juden der Tag vor dem Sabbath und vor den hohen Festtagen also genannt, weil an diesem für den folgenden Tag, an welchem nicht gearbeitet werden durfte, zugerüstet z. B. die erforderliche Speise und dergl. bereitet werden mußte. Aber woher die auffallende Bezeichnung *ἥτις ἐστὶν μετὰ τὴν παρασκευήν?* Warum schrieb Matthäus nicht das einfachere und näher liegende *ἥτις ἐστὶν σάββατον*

oder kurz τῷ δὲ σαββάτῳ? Am natürlichsten erklären wir jene Bezeichnung aus dem judenchristlichen Sprachgebrauche. Als nämlich die ersten Christen allmählich aufhörten, den Sabbath mit den Juden zu feiern, mußte bei ihnen das Wort παρασκευή seine eigentliche Bedeutung verlieren und nur noch als Bezeichnung des Freitags fortbestehen bleiben. Später wurde dann dieser Ausdruck auch von der lateinischen Kirche adoptirt, aber nur als solenne Bezeichnung des Todesfreitags des Herrn. Matth. schrieb nun: „am ersten Tage nach dem Freitage" und nicht „am Sabbathe", weil letzteres von manchen Judenchristen hätte mißverstanden werden können. Denn der erste Passahtag, der in diesem Jahre nach galiläischem Kalender mit der παρασκευή zusammenfiel, hatte sabbathlichen Rang und konnte nach 3 Mos. 11, 15. auch σάββατον genannt werden. Anders war es aber in diesem Jahre nach der Zählung der Hierosolymitaner, wornach der erste Passahtag, der 15. Nisan, auf den Wochensabbath fiel, und daher auch von Johannes, welcher dieser Zählung folgt, μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου genannt wird (Joh. 19, 31.). — Wahrscheinlich kamen die Synedristen, um nicht gesetzlich unrein zu werden, erst am Abende zu dem Heiden Pilatus, nachdem der Sabbath und ihr erster Passahtag bereits zu Ende war. Man hat es wohl unbegreiflich gefunden, daß die Synedristen, wenn sie wirklich die hier ausgesprochene Besorgniß hegten, nicht den Leichnam Jesu selbst sollten in Beschlag genommen, sondern ihn seinen Anhängern sollten überlassen haben. Allein dieß erklärt sich leicht. Als die Feinde Jesu die Hauptsache, seinen Tod, durchgesetzt hatten, ließ der hohe Festtag sie auf das Weitere vorläufig vergessen. Als sie aber erfuhren und theilweise selbst die Liebe und Sorgfalt sahen, mit der Jesus bestattet wurde, da erwachte nachträglich der Argwohn und kamen die Bedenken. Da erinnerten sie sich des Wortes Jesu (vgl. 12, 40. Joh. 2, 19.), daß er am dritten Tage wieder auferstehen werde (das Präsens ἐγείρομαι drückt die Gewißheit der Aussage aus); und obgleich sie selbst nicht daran glaubten, so fürchteten sie doch, daß es von den Anhängern Jesu zur Täuschung des Volkes ausgebeutet und in dieser Weise die letzte Täuschung, daß er nämlich vom Tode auferstanden sei, für die öffentliche Ordnung und Sicherheit verderblicher werde, als die erste, daß er der Messias sei.

V. 65 f. Kurz und gemessen antwortet ihnen Pilatus: „Habet (denn) eine Wache! Gehet, sichert es euch, wie ihr es wisset.“ Das ἔχετε nehmen Viele mit der Vulg. *(habetis)* als Indikativ: „ihr habet ja selbst eine Wache!“ Allein dabei an die gewöhnliche jüdische Tempelwache zu denken, verbietet 28, 14., wornach die Grabeswächter römische Soldaten waren. Daher meint Schegg, Pilatus habe ihnen hiermit einen Theil jener Soldaten zur Verfügung gestellt, welche zur Osterzeit die Thore und Hallen des Tempels besetzt hielten, um Ruhe und Ordnung aufrecht zu erhalten. Allein von dieser Wache konnte doch Pilatus nicht füglich sagen, daß die Synedristen dieselbe hatten. Wollen wir also den Indikativ festhalten, so kann der Sinn nur sein: „da habt ihr eine Wache!“ d. i. eine Wache gestehe ich euch hiermit zu. Besser aber nehmen wir mit Andern ἔχετε als Imperativ: „ihr sollt eine Wache haben!“ Um das Weitere aber will Pilatus sich nicht kümmern; denn da Jesus todt ist, so hat er von Amts wegen nichts mehr mit der Sache zu thun. Sie mögen also selbst das Grab verwahren, so gut es ihnen nur möglich ist, ὡς οἴδατε. Andere nehmen ὡς οἴδατε im Sinne: „wie ihr wisset“, nämlich, daß es nothwendig ist; noch Andere: „wie ihr könnet, aber ich fürchte, es möchte euch nicht gelingen.“ — V. 66.: „Sie aber gingen hin und sicherten sich das Grab, nachdem sie den Stein versiegelt hatten, vermittelst der Wache.“ Die Versiegelung des Grabes geschah entweder durch darüber gezogene Fäden, welche an den Enden mit Siegelerde an dem Grabe selbst festgesiegelt wurden, oder, wenn vor dem Thürsteine noch ein Querbalken hergezogen war, durch Ansiegelung des letztern an den Stein. — Die letzten Worte μετὰ τῆς κουστωδίας verbinden Chrysostom. u. A. mit dem Particip. σφραγίσαντες, so daß der Sinn ist: „nachdem sie den Stein in Gemeinschaft oder mit Beihülfe der Wache versiegelt hatten“; oder mit Annahme einer Brachylogie: „sie verwahrten das Grab, indem sie den Stein versiegelten, noch außerdem, daß sie die Wache dabei hatten.“ Allein viel natürlicher ist es, μετὰ τ. κουστωδίας mit ἠσφαλίσαντο zu verbinden und μετά in der Bedeutung von „mit Anwendung, vermittelst“ zu nehmen. So wandten also die Synedristen die möglichste Vorsicht an; sie versicherten sich des Grabes, indem sie eine Wache davor stellten, und hinwieder der

Wache, indem sie den Stein versiegelten. Uebrigens bestand ein römisches Wachtkommando gewöhnlich aus sechszehn Mann, welche nach den vier Nachtwachen zu je vier Mann sich ablösten.

§. 26. Die Auferstehung Jesu, seine Erscheinungen und letzten Reden.

28, 1—20.

Jesus war in den Tod gegangen, um stellvertretend für unsere Sünden zu büßen; bei ihm, dem Reinen und Heiligen, war der Tod nicht der Sold der Sünde, sondern ein freiwillig übernommenes Opfer. Daher konnte dieser ihn auch nicht in seinen Banden halten; Christus mußte verklärt aus dem Grabe wieder hervorgehen. Auch war dieß nothwendig zur Vollendung seines Erlösungswerkes, um den an ihn Glaubenden sein höheres Leben mittheilen zu können: „Denn er ist hingegeben worden in den Tod um unserer Uebertretung willen, auferweckt aber um unserer Rechtfertigung willen. Wäre Christus nicht auferweckt, so wäre eitel unser Glaube, noch wären wir in Sünden." Das Nähere über die Bedeutung der Auferstehung Christi und ihre Stellung im ganzen Erlösungswerke s. zu Röm. 4, 23 ff. 1 Kor. 15, 17 ff. — Von dem Akte der Auferstehung selbst berichten die Evangelisten nichts — er ist wie jeder neue Bildungsproceß mit Dunkel umhüllt —; sie erzählen nur die wunderbaren Ereignisse, welche der Auferstehung folgten und die Erscheinungen des auferstandenen Heilandes selbst. Ihre Erzählungen weichen zwar in diesem Stücke mehr als in irgend einem andern von einander ab; allein bei einer unbefangenen Betrachtung ist es nicht unmöglich, die scheinbaren Widersprüche zu lösen und eine vollkommene Harmonie zu bewirken. Vgl. Augustin. de consensu evang. 3, 61—85. Tischend. Synopsis evang. XLIX sq. — Die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu ist so stark wie irgend eine Thatsache der Geschichte durch Augenzeugen verbürgt (vgl. 1 Kor. 15, 5 ff.); ja der achtzehnhundertjährige Bestand des Christenthums, welches ganz auf dieser Thatsache beruht, und die weltüberwindende Kraft desselben legen für jeden, der sich noch einigen Sinn für Wahrheit bewahrt hat, das bündigste Zeugniß dafür ab.

I. Jesus erscheint den frommen Frauen, V. 1—10. Vgl. Mark. 16, 1—11. Luk. 24, 1—11. Joh. 20, 1. 2.

V. 1.: „Spät am Sabbath aber, beim Anbruche des ersten Wochentages, kam Maria Magdalena und die andere Maria das Grab zu sehen." — Der Plural *σάββατα* heißt zunächst „Woche", und in dieser Bedeutung ist das Wort unverkennbar in dem Ausdrucke *εἰς μίαν σαββάτων* zu nehmen; dann aber auch, entweder nach Analogie der Festnamen, die gern im Plural stehen (z. B. *Παναθήναια*, *Saturnalia)*, oder als einfache Uebertragung der aram. Form שַׁבְּתָא, der „Sabbathtag" (s. zu 12, 1.). Das Adverb. *ὀψέ* nehmen Viele in der Bedeutung von „nach", also: „nach dem Sabbathe", oder: „nach Verfluß der Woche." Allein *ὀψέ* heißt nicht einfach „nach", sondern entweder „lange nach" z. B. *ὀψὲ τῶν βασιλέως χρόνων*, „lange nach der Zeit des Königs" (Plut. Num. 1.), *ὀψὲ τῶν Τρωϊκῶν*, „lange nach dem trojanischen Kriege", oder „spät" z. B. *ὀψὲ τῆς ὥρας, τῆς ἡμέρας, τῆς ἡλικίας*, „spät an der Stunde, am Tage, im Alter" (s. Pass. Lex. u. d. W.). Da die erstere Bedeutung hier nicht passen würde, so ist die zweite festzuhalten. — Der Ausdruck *ὀψὲ σαββάτων* findet seine nähere Bestimmung in *τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων*. Das Verb. *ἐπιφώσκειν* heißt zunächst „aufleuchten", dann vom Tage gebraucht, „anbrechen", z. B. Luk. 23, 54.: *σάββατον ἐπέφωσκεν*, „der Sabbath brach an", Herod. 3, 86.: *ἅμ' ἡμέρᾳ διαφωσκούσῃ*, „zugleich mit anbrechendem Tage." Zu *τῇ ἐπιφωσκούσῃ* ist nicht *ὥρᾳ* (Schegg), nicht *νυκτί* (Patrizi), sondern am natürlichsten *ἡμέρᾳ* zu ergänzen. Der Dativ ist aber der Dativ der Zeitbestimmung. Was dann das *εἰς μίαν σαββ.* angeht, so steht in der Angabe der Wochentage constant *μία* für das Ordinalzahlwort *πρώτη* nach dem rabbinischen Sprachgebrauche אחד בשבת = Sonntag, שני בשבת = Montag u. s. w. Also eigentlich: „zur Zeit des in den ersten Wochentag hin aufleuchtenden Tages" d. i. beim Anbruche, oder bei der Morgendämmerung des Sonntags. Aus dieser nähern Bestimmung erhellt, daß in *ὀψὲ σαββάτων* das Wort *σάββατα* im Sinne von „Sabbathstag" zu nehmen ist, und daß dem ganzen Ausdrucke die bürgerliche Tagesbestimmung des gewöhnlichen Lebens von Sonnenaufgang bis wieder zum Sonnenaufgange zu Grunde

liegt. Nach dieser Fassung stimmt Matth. in der Zeitbestimmung genau mit Luk. 24, 1.: *ὄρθρου βαθέως* und mit Joh. 20, 1.: *πρωὶ σκοτίας ἔτι οὔσης*, überein, wogegen Mark. 16, 2. auch *λίαν πρωί* sagt, aber *ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου* hinzufügt, also die Sonne bereits aufgegangen sein läßt. Dunkel ist die Uebersetzung der Vulgata: *Vespere autem sabbati, quae lucescit in prima sabbati*, wo das Relat. *quae* ohne grammatische Beziehung und *in prima* statt *in primam* steht. Wir müssen entweder statt *vespere* lesen *vesperâ* oder zu *quae* ein *dies* ergänzen. Dem Sinne nach richtig Maldonat: „Evangelista, cum *vesperam sabbati* vocat, non vespertinum tempus, quod inter diem et noctem est, sed totam noctem intelligit, in cujus extrema parte i. e. mane jam lucescente mulieres ad sepulchrum venisse dicit." — Außer Maria Magdalena und der andern, oben 27, 56. 61. schon genannten Maria wird Mark. 16, 1. noch Salome und Luk. 24, 10. Johanna aufgeführt. — Matth. sagt, diese Frauen seien gekommen, „um das Grab zu beschauen"; genauer Mark. und Luk.: um den Leichnam Jesu einzubalsamiren mit den Aromen und Salben, welche sie noch am Abende des Todestages zurecht gemacht (Luk. 23, 56.), wozu sie aber auch noch Einiges nach dem Ablaufe des Sabbaths angeschafft hatten (Mark. 16, 1.). Sie wußten also nichts von der Bewachung und Versiegelung des Grabes.

V. 2 ff.: „Und siehe, ein großes Erdbeben entstand; denn ein Engel des Herrn stieg herab vom Himmel, trat hinzu, wälzte den Stein weg und setzte sich auf ihn. Und sein Aussehen war wie ein Blitz und sein Gewand weiß wie Schnee. Aus Furcht aber vor ihm erbebten die Wächter und wurden wie todt." — Was Matth. hier erzählt und durch *καὶ ἰδοὺ* lebhaft einführt, finden wir bei den andern Evangelisten nicht. Nach ihnen müssen aber diese Ereignisse eingetreten sein, bevor die Frauen zum Grabe kamen (vg. Mark. 16, 4. Luk. 24, 2. Joh. 20, 1.); sie wurden dann später aus der Erzählung der Wächter bekannt. Das Erdbeben sollte die Wächter aufmerksam machen, daß hier eine höhere Hand eingreife; das Wegwälzen des Steines aber geschah nicht, damit der Herr aus dem Grabe hervorgehen könnte, sondern zum Zeugnisse für die Wächter und Frauen, daß Jesus bereits aus dem Grabe hervorgegangen sei. Denn wie der Herr

aus unverletztem Mutterschooße war zur Welt geboren worden, so ging er, „der Erstgeborene aus den Todten“, auch aus unverletztem Grabe, dessen Siegel nicht zerbrechend, mit verklärtem Leibe wieder hervor (Ambros., August., Hieronym., Chrysostom.). Kein sterbliches Auge sah dieß Wunder der Wunder. „In der heiligen Osternacht ist das Geheimniß der Auferstehung des Gottmenschen eingeschlossen, wie das Geheimniß seiner Geburt in der heiligen Weihnacht. Nur das vollbrachte Geheimniß bezeugen und verkünden der Welt hier wie dort (vgl. Luk. 2, 9.) die Engel“ (Reischl). Die äußere Erscheinung (ἰδέα, Tischend. hat nach bedeutenden Zeugen die poetische Form εἰδέα) des Engels war leuchtend wie ein Blitz und sein Gewand schimmernd weiß wie Schnee, um sich den frommen Frauen und allen Gläubigen als himmlischen Boten der Freude kund zu thun und zugleich um ihnen das Bild der Glorie des auferstandenen Heilandes vor Augen zu stellen. Den Wächtern aber flößte diese Erscheinung eine solche Furcht ein, daß sie ohnmächtig wie todt niederfielen. — Daß Matth. und Mark. nur von Einem Engel Erwähnung thun, Luk. aber von zweien spricht, macht keine Schwierigkeit. Erstere haben nur den Engel im Auge, welcher zu den Frauen sprach (vgl. 8, 28. 20, 30.).

V. 5 ff.: „Der Engel aber hob an und sprach zu den Weibern: Fürchtet ihr euch nicht! Denn ich weiß, daß ihr Jesum suchet, den Gekreuzigten. Er ist nicht hier; denn er ist auferstanden, wie er gesagt hat. Kommet, sehet den Ort, wo der Herr lag! Und schnell gehet hin und saget es seinen Jüngern, daß er von den Todten auferstanden ist; und siehe, er geht euch voraus nach Galiläa, dort werdet ihr ihn sehen. Siehe ich habe es euch gesagt!“ — Ueber ἀποκριθείς s. zu 11, 25. Die Veranlassung zu dieser Rede war hier die Furcht der Frauen, welche der Engel wahrnahm. Daher gleich die Anrede: μὴ φοβεῖσθε ὑμεῖς. Das ὑμεῖς steht mit Nachdruck im Gegensatze zu den von Schrecken betäubten Wächtern: „ihr brauchet euch nicht zu fürchten“; und der Engel fügt als Grund seiner beruhigenden Anrede hinzu: Denn er kenne die liebevolle Absicht ihres Kommens und habe ihnen eine frohe Botschaft zu überbringen. Daß der Engel Jesum „den Gekreuzigten“ nennt, geschieht zur Beglaubigung seines Zeugnisses: er weiß wohl, daß Christus

gekreuzigt, gestorben und an dieser Stätte begraben ist; er weiß aber auch eben so sicher, daß jener jetzt von den Todten auferstanden ist, wie er selber es ihnen vorausgesagt hat (vgl. 16, 21. 17, 22. 20, 19.), und wovon sie sich durch den Augenschein überzeugen können. — Das *ὁ κύριος* hinter *ἔκειτο* V. 6. ist äußerlich zu stark verbürgt (es fehlt nur in B. Sinait. 33. 102. und einigen Versionen), als daß die Streichung desselben von Tischend. auf den Grund hin, weil diese Benennung dem Matth. fremd sei, hinlänglich gerechtfertigt erschiene. Daß aber der Engel Jesum den „Herrn" nennt, ist in diesem Zusammenhange ganz angemessen. Denn Er, der am Kreuze Gestorbene und Auferstandene, ist ja der Herr auch der himmlischen Geister. — Der Engel gebietet den Frauen V. 7., die Botschaft von der Auferstehung des Herrn den Jüngern schnell zu überbringen, damit ihr Gram gestillt, ihr schon wankender Glaube aufgerichtet werde. — Zu *καὶ ἰδοὺ προάγει κ. τ. λ.* vgl. 26, 32. Es gehören aber diese Worte formell eigentlich nicht mehr mit zu dem, was die Frauen den Jüngern sagen sollen, sondern sind — wie schon das wiederanknüpfende *καὶ ἰδοὺ* andeutet — wieder an die Frauen gerichtet, jedoch so, daß in dem *ὑμᾶς* und *ὄψεσθε* diese in Verbindung mit den Jüngern gedacht werden (Bleek). — Das *ἰδοὺ εἶπον ὑμῖν* ist eine schließliche Betheuerung, daß Alles sich so verhalte und geschehen werde: „es soll euch hiermit gesagt sein." Die Conjectur Maldonat's u. A. *εἶπεν* statt *εἶπον*: „Er hat es euch (voraus)gesagt", nämlich 26, 32., ist willkürlich und entbehrlich. — V. 8. Dem Befehle des Engels gehorchen die Frauen: „Und sie gingen eilends hinaus vom Grabe mit großer Furcht und Freude, und liefen, um es seinen Jüngern zu verkünden." — Tischend. hat nach B. C. L. Sinait., Minusk. *ἀπελθοῦσαι* aufgenommen; allein überwiegend bezeugt ist *ἐξελθοῦσαι*, Vulgata *exierunt*. Darnach gingen also die Frauen in's Grab hinein, was zwar im Vorhergehenden nicht ausdrücklich gesagt ist, aber in dem *δεῦτε* V. 6. angedeutet liegt. Luk. 24, 3. wird es ausdrücklich bemerkt. Das Adject. *μεγάλης* gehört dem Sinne nach sowohl zu *φόβου* als zu *χαρᾶς*. Große Furcht hatte den frommen Frauen die Erscheinung des Engels, große Freude aber dessen Botschaft und Auftrag eingeflößt.

V. 9 f. Vor *καὶ ἰδοὺ* hat die Recepta: *ὡς δὲ ἐπορεύοντο ἀπαγγεῖλαι τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ.* Allein da diese Worte in

B. D. Sinait., vielen Minusk. und Versionen (auch in der Vulg.) und bei mehreren Vätern fehlen und ὡς sonst nicht bei Matth. als Zeitpartikel vorkommt, so sind sie wahrscheinlich ein späterer Zusatz. Also: „Und siehe, Jesus begegnete ihnen und sprach: Seid gegrüßt! Sie aber traten hinzu, umfaßten seine Füße und huldigten ihm, d. h. bezeigten ihm durch Niederfallen ihre Verehrung (s. zu Joh. 20, 17.). Darauf spricht zu ihnen Jesus: Fürchtet euch nicht! gehet, verkündet meinen Brüdern, daß sie sich hinbegeben nach Galiläa; und dort werden sie mich sehen.“ — Das Asyndeton μὴ φοβεῖσθε, ὑπάγετε, ἀπαγγείλατε drückt das Angelegentliche, Drängende aus (Meyer). Ueber τ. ἀδελφοῖς μου s. zu Joh. 20, 17. — Das ἵνα dient auch hier, wie oft (vgl. Win. S. 299 f.), nur zur Umschreibung des Infinitiv's, führt also den Inhalt der Verkündigung ein. — In der Reihenfolge der von den Evangelisten verzeichneten Erscheinungen Jesu ist diese die zweite; zuerst erschien der Herr der Maria Magdalena (Joh. 20, 11 ff., vgl. Mark. 16, 9.), dann hier den übrigen frommen Frauen. Wir haben uns den Hergang etwa so zu denken: 1) Am Sonntag ganz in der Frühe gehen die vier zu V. 1. genannten Frauen nebst andern zum Grabe. Maria Magdalena, die den Herrn so inbrünstig liebte, eilt den übrigen Frauen voraus, und als sie den Stein vom Grabe weggenommen sieht und nun vermuthet der Leichnam des Herrn sei weggenommen, läuft sie erschrocken und ohne Weiteres abzuwarten auf einem andern Wege zurück und verkündet dem Petrus und Johannes, was sie gesehen (Joh. 20, 1. 2.). 2) Unterdeß kommen auch die übrigen Frauen beim Grabe an und sehen daselbst einen Engel, welcher ihnen die Auferstehung des Herrn verkündet (Matth. 28, 2—7.). 3) Als diese wieder zur Stadt zurückgekehrt waren, kommen Petrus und Johannes zum Grabe und überzeugen sich von der Auferstehung Jesu (Joh. 20, 3—10. vgl. Luk. 24, 12.). Maria Magdalena kommt ihnen nach. 4) Nachdem die beiden Apostel sich wieder entfernt, bleibt Maria Magdalena weinend beim Grabe zurück und sieht nun zuerst zwei Engel, dann den Herrn selbst, der ihr den Auftrag gibt, den Jüngern seine Auferstehung zu verkünden (Joh. 20, 11 ff.). 5) Während Maria Magdalena zurückgeht, um diesen Auftrag auszurichten, kommen die frommen Frauen zum zweiten Male zum Grabe und auf ihrer Rückkehr von dort wurde

ihnen die Erscheinung zu Theil, von welcher hier die Rede ist. Dann folgten die Kundgebungen des Herrn a) an Simon Petrus (Luk. 24, 34. 1 Kor. 15, 5.); b) an die nach Emaus wandernden Jünger (Luk. 24, 13—33.); c) an die zehn Jünger (Luk. 24, 36 ff. Joh. 20, 19 ff.); d) an die eilf Jünger (Joh. 20, 26 ff.); e) an die sieben Jünger beim See Tiberias (Joh. 21, 1 ff.); f) an die eilf Jünger auf einem Berge in Galiläa (Matth. 28, 16 ff.); endlich g) die Erscheinung Jesu bei seiner Himmelfahrt (Luk. 24, 44 ff. Mark. 16, 19 f. Apstg. 1, 3 ff.). Noch anderer Erscheinungen thut Paulus 1 Kor. 15, 6. Erwähnung.

II. Bestechung der Grabeswächter, V. 11—15. Vgl. oben 27, 62 ff.

V. 11 ff.: „Während sie (die Frauen) aber gingen, um nämlich den Jüngern die Kunde (V. 10.) zu bringen, siehe, da kamen Einige von der Wache in die Stadt und meldeten den Oberpriestern Alles, was geschehen war." Die römischen Soldaten statteten den Oberpriestern diese Meldung ab, weil sie für dieses Geschäft von Pilatus unter deren Befehl gestellt waren (vgl. 27, 65.). — V. 12.: „Und diese versammelten sich mit den Aeltesten, und als sie Rathes einig geworden gaben sie reichliches Geld den Soldaten und sprachen: Saget, seine Jünger sind bei Nacht gekommen und haben ihn gestohlen, während wir schliefen." — *συναχθέντες* scil. *οἱ ἀρχιερεῖς*; über den Wechsel des Subjekts s. Win. S. 556. Wahrscheinlich riefen die Oberpriester nicht das gesammte Collegium der Aeltesten zusammen, so daß auch Joseph, Nikodemus und ähnlich Gesinnte dabei gewesen wären; denn diese würden es verrathen haben. Der Betrug wurde in der Stille von der feindlichen Partei im Hohen Rathe geschmiedet. — Römische Soldaten und ihre Befehlshaber waren, wie wir auch anderweitig wissen, für Bestechung nicht unzugänglich. Das bekannte Wort des Numidiers (Cic. Offic. 2, 21.): „O der feilen Stadt! verloren ist sie, sobald sie einen Käufer findet", galt auch für die Römer in den Provinzen. Und hier war die Bestechung um so leichter und für die Soldaten ungefährlicher, da es sich keineswegs um eine eigentliche militärische Dienstpflicht handelte, sondern die Wache nur zu einer Privatangelegenheit und gewissermaßen auch von Pri-

vatleuten von ihrem Commandanten war erbeten worden (vgl. 27, 65.). Wie die Oberpriester um Geld zuerst den Verräther erkauft hatten, so suchten sie jetzt durch Geld die Lüge sich dienstbar zu machen. Aber wie die Lüge bei aller Schlauheit doch immer zuletzt dumm ist, so auch hier. Denn, wie Augustin (in Psal. 63, 7.) treffend bemerkt: „si dormiebant, quid videre poterant? si nihil viderant, quomodo testes sunt?“ Hätten sie keine Wache hingestellt, so würden sie eine heimliche Wegnahme der Leiche mit einigem Anscheine haben behaupten können; nun aber Angesichts römischer Wachen sollen die furchtsamen Jünger das mit Siegel und Stein so wohl verwahrte Grab aufgebrochen haben?! — Um aber die Soldaten in ihrer lügenhaften Aussage sicherer zu machen, fügen die Synedristen V. 14. noch hinzu: „Und wenn dieses zum Verhör kommen sollte vor dem Landpfleger, so werden wir ihn überreden und euch sorgenfrei machen.“ — Auch Erasmus versteht *ἀκουσθῇ ἐπὶ τοῦ ἡγεμόνος* von dem gerichtlichen Verhöre: „si res apud illum judicem agatur.“ Gewöhnlich nimmt man den Ausdruck: „wenn es dem Landpfleger zu Ohren kommen sollte“, wozu aber das *ἐπὶ* nicht paßt. — Natürlich mußten die Soldaten fürchten, daß ihre Aussage von dem Leichendiebstahle, wenn der Landpfleger davon amtliche Notiz nehme, eine strenge Untersuchung und diese eine scharfe Bestrafung wegen Dienstverletzung zur Folge haben würde. Darüber wurden sie nun von den Synedristen beruhiget: sie würden schon, sagten diese, den Landpfleger dahin zu stimmen wissen, daß er sie unbestraft lasse; sie könnten in dieser Hinsicht unbesorgt sein. Und die Synedristen durften um so mehr hoffen dieses durchzusetzen, weil sie aus dem Bescheide des Pilatus (27, 65.) gemerkt, daß dieser mit der ganzen Sache nichts weiter zu thun haben wolle, die Bewachung des Grabes und alles Weitere rein als eine Privatangelegenheit der Juden betrachte. — V. 15.: „Diese aber nahmen das Geld und thaten, wie sie waren gelehrt (angewiesen) worden. Und es verbreitete sich dieses Gerede (daß nämlich der Leichnam Jesu von den Jüngern heimlich fortgenommen worden sei) bei den Juden bis auf den heutigen Tag.“ Justin in seinem Dialoge mit Tryphon (c. 108.) weiset darauf hin, wie die Juden dieses Gerücht geflissentlich nach allen Seiten hin auszubreiten suchten. In den Schrif-

ten der spätern Juden wird diese Lüge in der gehässigsten Weise weiter ausgesponnen. Vgl. Eisenmenger, entdecktes Judenthum I. 189 ff.

III. Jesus erscheint den Eilfen auf einem Berge in Galiläa, V. 16—20. Vgl. Mark. 16, 15—18. — Die weitern Erscheinungen des Herrn in Jerusalem mit Stillschweigen übergehend hebt Matth. nur noch eine heraus, welche in Galiläa stattfand, weil diese für die Jünger und für die ganze Zukunft der Kirche hoch bedeutsam war. Einige halten diese Erscheinung für dieselbe mit der, von welcher Paulus 1 Kor. 15, 6. spricht: „Dann erschien er über fünfhundert Brüdern auf einmal." Daß hier nur die eilf Jünger erwähnt werden, soll dann daher rühren, weil Matthäus den speciell an sie gerichteten Auftrag vorzugsweise hervorheben wollte. Gewisses läßt sich hier nicht festsetzen.

V. 16 f.: „Die eilf Jünger aber begaben sich nach Galiläa auf den Berg, wohin Jesus sie beschieden hatte." Wie wir aus Joh. 20, 26. sehen, blieben die Jünger wenigstens noch zwei Tage nach der Osteroctave in Jerusalem; dann begaben sie sich dem Befehle des Herrn (V. 10.) gemäß nach Galiläa auf einen Berg, den Jesus ihnen vorher bezeichnet hatte, welchen Matthäus aber nicht näher bestimmt. Einige Väter meinen, es sei der Berg der Verklärung (vgl. 17, 2.), andere, es sei derselbe Berg gewesen, auf welchem der Herr im Anfange seiner öffentlichen Wirksamkeit die Bergpredigt gehalten habe. — V. 17.: „Und als sie ihn sahen, fielen sie nieder; Einige aber zweifelten", ob es nämlich wirklich der Herr sei, den sie vor sich sahen. Der Grund dieses Zweifels lag ohne Zweifel in der geheimnißvoll veränderten Leiblichkeit und Erscheinung des Herrn, die von seiner Auferstehung an sich überall kund gab (vgl. Luk. 24, 16 ff. 37. Joh. 20, 14. 21, 4 ff.). — Es steht hier *οἱ δὲ* ohne daß ein *οἱ μὲν* vor *προσεκύνησαν* vorhergeht, „weil das *προσκυνεῖν* von den Meisten geschehen war, und die Zweifelnden, welche nicht mit niederfielen, nur Ausnahmen waren. Hätte Matth. geschrieben: *οἱ μὲν προσεκύνησαν, οἱ δὲ ἐδίστασαν*, so hätte er die Eilf in zwei coordinirte Theile, in zwei ungefähre Hälften, getheilt, und das Sachverhältniß erschiene anders" (Meyer). Aehnlich 26, 67. Vgl.

Win. S. 96. Halten wir aber diese Erscheinung des Herrn für dieselbe mit der 1 Kor. 15, 6. erwähnten, so haben wir bei *οἱ δὲ ἐδίστασαν* an Einige von den 500 Brüdern zu denken. — Das *αὐτῷ*, welches Tischend. nach *προσεκύνησαν* aufgenommen, fehlt in B. D. 33, 102., Itala, Vulg. (einige Minusk. haben *αὐτόν*) und ist wohl als Zusatz zu betrachten.

V. 18 ff. Wie häufig während seines Lehramts, so ließ Jesus auch hier sich auf die Zweifel einiger Jünger nicht näher ein, sondern besiegte sie durch den göttlichen Inhalt seiner Rede: „Und es trat Jesus hinzu, redete zu ihnen und sprach: Gegeben ist mir alle Gewalt im Himmel und auf Erden." Jetzt, wo Christus verklärt aus dem Grabe hervorgegangen war, wo er die *μορφὴ δούλου* (vgl. Phil. 2, 7.), die er bis dahin getragen, abgelegt hatte und auch seine menschliche Natur zu der Herrlichkeit erhoben war, die er als Gott beim Vater hatte, ehe denn die Welt war (Joh. 17, 5.), jetzt wurde ihm auch als Menschen vom Vater die Fülle aller Gewalt übertragen, ihm wurde ein Name gegeben, der da ist über alle Namen, damit in seinem Namen sich beuge jegliches Knie im Himmel, auf Erden und unter der Erde (Phil. 2, 9 f.); er wurde fortan auch als Mensch, zur Rechten seines Vaters erhoben, der Herr Aller, und er wird herrschen, bis er alle seine Feinde sich unterworfen hat (1 Kor. 15, 25 ff. Hebr. 1, 5.). — In dieser seiner Machtfülle spricht nun der Herr V. 19 f. feierlich zu seinen Jüngern: „Gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker, indem ihr sie taufet auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, indem ihr sie lehret Alles halten, was ich euch geboten habe." Mit diesen Worten setzt er sie förmlich zu seinen Sendboten an alle Völker ein und macht sie zu Trägern seiner Machtfülle. Und um sie zur Vollziehung dieses Auftrags zu ermuthigen, fügt er hinzu: „Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung der Zeit", ihnen damit seinen fortwährenden Schutz und Beistand verheißend. — Das *οὖν*, welches einige Zeugen (auch die Vulgata) hinter *πορευθέντες* lesen, ist eine die Gedankenverbindung ganz richtig angebende Glosse. Das *μαθητεύσατε* hat die Vulgata nicht ganz genau durch *docete* wiedergegeben. Bekanntlich beriefen sich die Anabaptisten vorzugsweise auf diese *docete - - baptizantes* für ihre

Verwerfung der Kindertaufe, da der Taufe unmündiger Kinder keine Belehrung vorhergehen könne. Allein abgesehen davon, daß *μαθητεύειν* nicht gradezu *docere* bezeichnet, so konnte Jesus in diesem feierlichen Momente, wo er seine Apostel zu Sendboten an alle Völker ernannte, doch füglich nur an die Erwachsenen unter den Völkern denken. — Ueber *πάντα τὰ ἔθνη* s. zu 10, 5. Die später so wichtige Frage, wie die Heiden in die Kirche aufgenommen werden sollen, wird hier noch nicht direkt beantwortet; doch liegt die unbedingte Aufnahme der Gläubigen schon in der Bestimmung, daß die Völker als Völker zum Christenthume bekehrt und nicht erst zu Juden gemacht werden sollen, daß sie als Christen bezeichnet werden sollen durch die Taufe, ohne daß die Beschneidung erwähnt wird. Die Entwickelung dieses Keims überließ der Herr der Leitung des heiligen Geistes (s. zu Apstg. 10, 1.). — Die Participia *βαπτίζοντες* und *διδάσκοντες* drücken aus, wodurch das *μαθητεύειν* vollzogen werden soll: durch Taufe und Belehrung. *Βαπτίζειν τινὰ εἰς τὸ ὄνομά τινος* heißt: „Jemanden auf den Namen Jemandes hin taufen", so daß der Name Gegenstand des Glaubens und Inhalt des Bekenntnisses für den Getauften wird. Die Lehre nun von Gott dem Vater und von Gott dem Sohne und von Gott dem heiligen Geiste, also die Lehre von Gott dem Dreipersönlichen und Dreieinigen ist die specifische Lehre des Christenthums im Gegensatze zu dem starren Monotheismus des Judenthums und dem Pantheismus des Heidenthums; sie soll daher auch gleichsam das Schiboleth sein, woran man seine Jünger erkennt; auf den Glauben und das Bekenntniß dieses Grunddogma's sollen somit auch diejenigen, welche seine Jünger werden wollen, verpflichtet werden. Es bilden also diese Worte eigentlich nicht die Tauf formel, wohl aber ist diese sofort daraus entstanden. Und ohne Zweifel mit Rücksichtnahme auf diese schon bestehende Tauf formel übersetzt die Vulg.: Baptizantes eos *in nomine* Patris etc. *Βαπτίζειν ἐν ὀνόματί τινος* heißt aber: „taufen mit Nennung oder Aussprechung des Namens Jemandes" oder: „im Auftrage Jemandes" (vgl. Apstg. 10, 48.). Stillschweigend wird hier der vorgängige Unterricht über diese christliche Grundlehre vorausgesetzt. — Um nun aber wahrer Jünger des Herrn zu sein, dazu ist nicht bloß Taufe und gläubiges Bekenntniß seiner Lehre erforderlich, sondern es muß hinzukom-

men die Haltung seiner Gebote; daher διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν κ. τ. λ. Das ἐγώ hat großen Nachdruck: Ich, der Herr, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist. Mit πάσας τὰς ἡμέρας sind nicht nur alle Jahre bis zum Weltende als Jahre des Heils, sondern auch alle Tage, selbst die dunkelsten als Tage des Heils bezeichnet (Lange). Immerdar wacht der Herr über seine Kirche, selbst auch dann, wenn seine Hülfe fern zu sein scheint. — Die συντέλεια τοῦ αἰῶνος bezeichnet das Ende der jetzigen Weltzeit, die Zeit der Wiederkunft Christi zum Gerichte. Also bis dahin wo der Herr wiederkommt, um sein Erlösungswerk zu beschließen und sein Reich wieder an den Vater zu übergeben (s. zu 1 Kor. 15, 28.), wird er bei ihnen und ihren Nachfolgern sein; ihre Lehre und ihre Taufe, ihre Arbeit, um alle Nationen zu seinen Jüngern zu machen, soll von seiner allgegenwärtigen, überall mächtig wirkenden Kraft geleitet und gesegnet werden. Mit dieser tröstlichen Verheißung schließt der Herr sein öffentliches Lehramt, seine sichtbare Wirksamkeit, und Matthäus sein Evangelium. Daß unser Evangelist der Himmelfahrt Christi keine Erwähnung thut, darüber s. zu Apstg. 1, 11.

Verbesserung.

Seite 165. Zeile 18 v. o. steht: Perfekt. statt: Präterit.

Aschendorff'sche Buchdruckerei in Münster.

